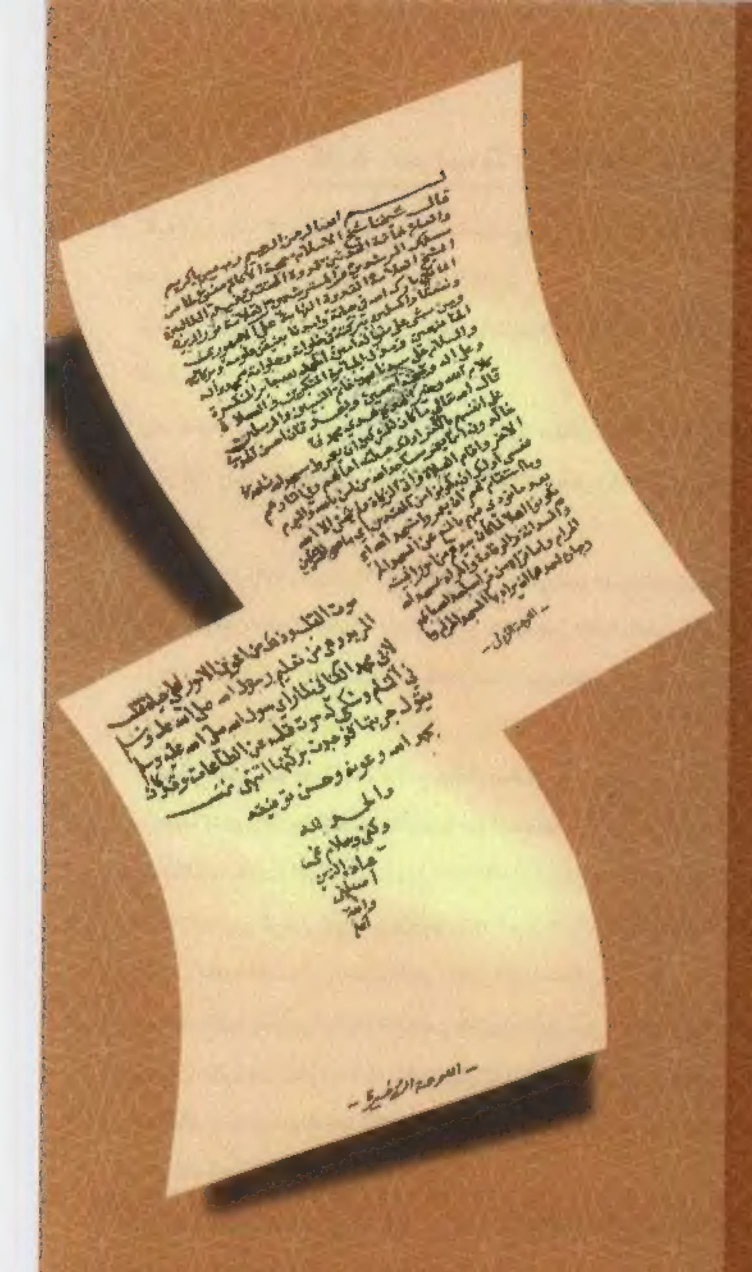
دولة الإمارات العربية المتحدة

دبي



مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية



مجلة علمية محكّمة

العدد الثلاثون

ذو القعدة ١٤٢٦ هـ - ديسمبر ٢٠٠٥م

كُلّيَّةُ الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رافد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسّدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.

- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥ م لسنة ١٩٩١ م بتاريخ ٩/ ٧/ ١٩٩١م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.

- وبتاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٤هـ الموافق ١٨/ ٩/ ١٩٩٣م أصدر معالي سموّ الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.

- ثمّ أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.

- ثمّ صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصّص.

- ضمّت الكلية في العام الجامعي العشرين ١٤٢٦/١٤٢٧هـ الموافق ٢٠٠٥/٢٠٠٦م (١٣٤٦) طالب (٢٣٣٨) طالبة.

- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٢٦/١٢/١٩٩٢م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.

- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ٢٩/١٠/١٤١٣هـ. الموافق ٢١/٤/١٩٩٣م.

- ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠٠٥/٢٠٠٦م بتخريج الدفعة الرابعة عشرة من الطلاّب والدفعة الثالثة عشرة من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الثانية من الطلاب والدفعة السادسة من الطالبات في تخصص اللغة العربية.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ٩٥/١٩٩٦م ليحقّق غرضًا ساميًا وهدفًا نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمّق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنّب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصّة الطالبات.

يخوّل البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية واللغة العربية والتسجيل فيما بعد في برنامج الدكتوراه في الفقه الإسلامي الذي شرع فيه بدءاً من العام الدراسي ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصّص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصّص.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)



مَجلَّــة

كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإِسلاميَّةِ والعربيَّةِ

مجلة علمية محكّمة

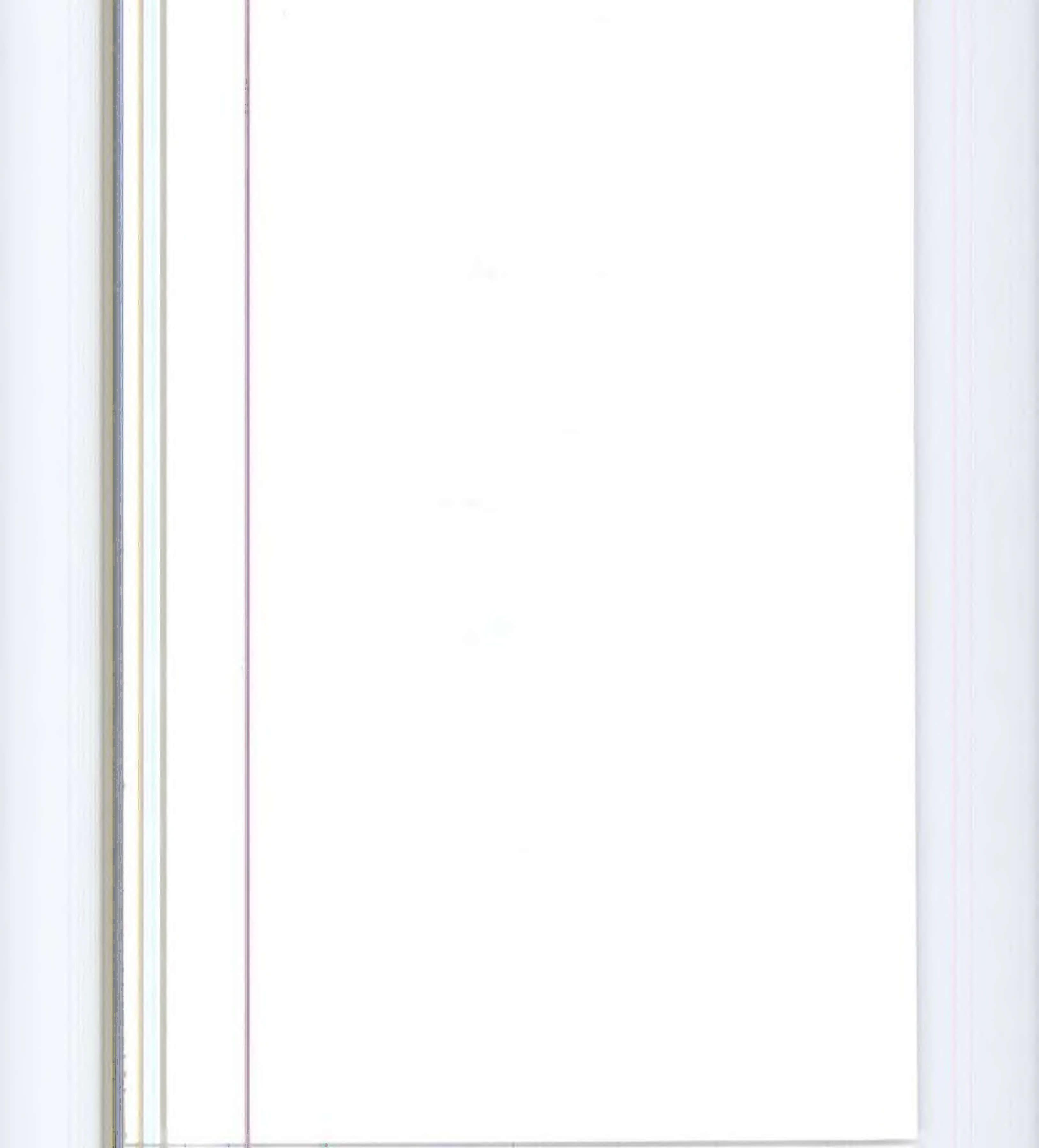
نصف سنويّة

العدد الثلاثون

ذو القعدة ١٤٢٦ هـ - ديسمبر ٢٠٠٥م

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦




بسم الله الرحمن الرحيم



قسيمة الاشتراك

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي

الاشتراك السَّنويّ*				
داخل دولة الإمارات (بالدرهم الإماراتي)			خارج دولة الإمارات (بالدولار)	
المؤسسات	الأفراد	الطلبة	المؤسسات	الأفراد
١٠٠	٥٠	٢٥	٢٥	٢٠

قسيمة الاشتراك

أرجو قبول اشتراكي في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، لمدة (   ) سنة،

اتبداء من: ....

الاسم: ....

العنوان: ....

قيمة الاشتراك: ....

طريقة الدفع**: صك حوالة مصرفية

رقم: .... تاريخ: / / ٢٠٠

الرجاء كتابة الصك/ الحوالة المصرفية باسم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، حساب رقم (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) (بنك المشرق، دبي).

التوقيع: .... التاريخ: ....

تملأ هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

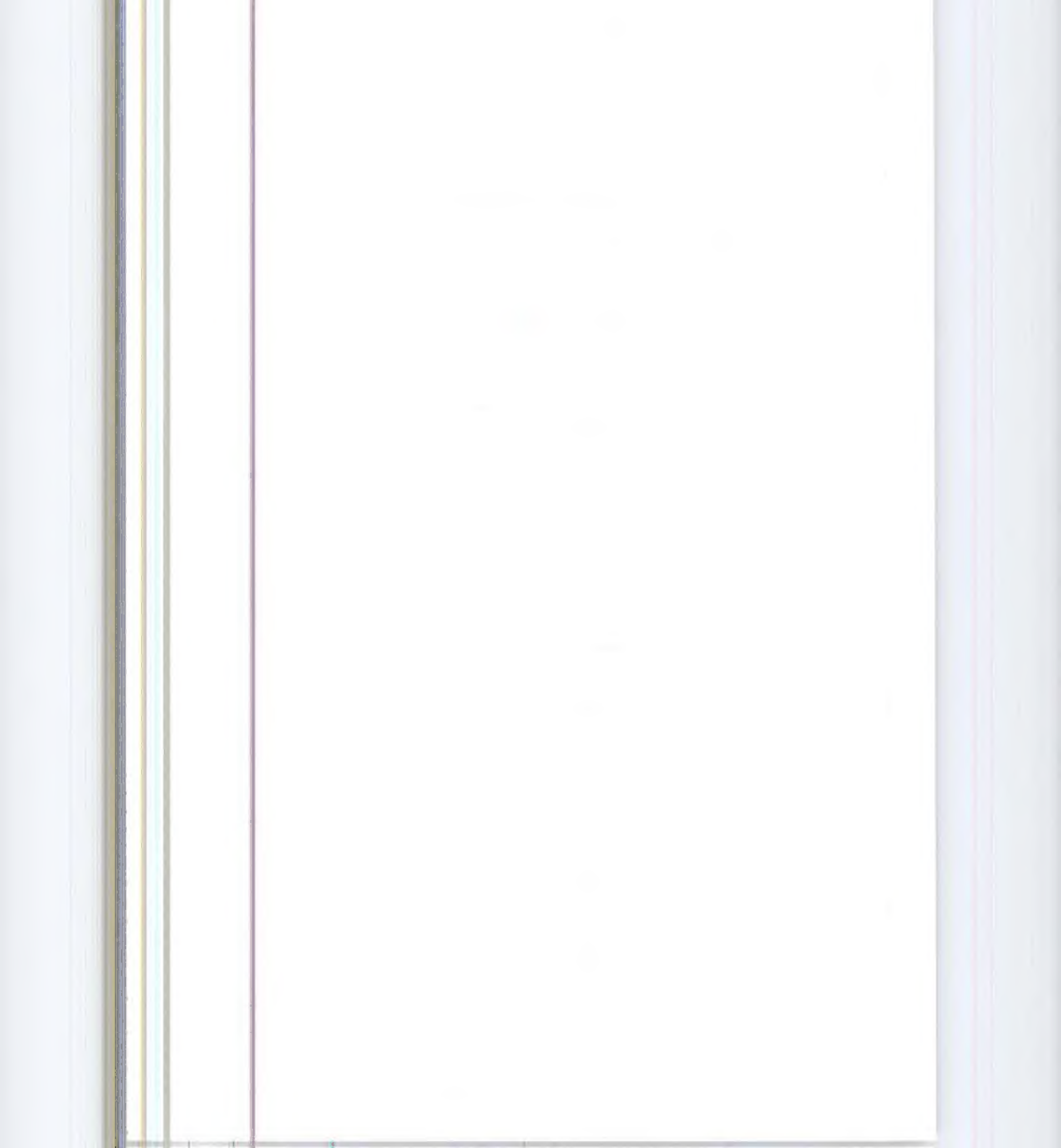
الأستاذ الدكتور عميد الكلية ـ كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب: (٣٤٤١٤)، دبي، دولة الإمارات العربيَّة المتَّحدة

---

* قيمة الاشتراك السنوي تشمل التغليف والبريد الجوي.

** للمشتركين من داخل الدولة ترسل قيمة الاشتراك على شكل صك أو حوالة مصرفية، ولمن خارج الدولة ترسل حوالة مصرفية.



قواعد النشر

أولاً:

تنشر مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية البحوث العلمية باللغتين العربية، والإنجليزية، على ان تكون بحوثاً أصيلة مبتكرة تتصف بالموضوعية والشمول والعمق، ولا تتعارض مع القيم الإسلامية، وذلك بعد عرضها على محكمين من خارج هيئة التحرير حسب الأصول العلمية المتبعة.

ثانياً:

تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة للشروط الآتية:

١. ألا يكون البحث قد نشر من قبل أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستلاً من بحث أو من رسالة أكاديمية نال بها الباحث درجة علمية، وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك عند إرساله إلى المجلة.

٢. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة في مكان آخر إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.

٣. يراعى في البحوث المتضمنة نصوصاً شرعية ضبط تلك النصوص، وذلك بتوثيق الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤. يطبع المخطوط بوساطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر،على ألا يقل عدد صفحاتها عن (٢٠) صفحة بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عن (٤٠) صفحة بواقع (١٠٠٠٠) عشرة آلاف كلمة. وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه أربع نسخ ورقية، ونسخة على قرص مضغوط «CD أو floppy» تحت برنامج «word 2000» وتكتب أسماء الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.

٥. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية ، على ألا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة.

٦. ترقم الجداول والأشكال والنماذج المخطوطة والصور التوضيحية وغيرها على التوالي بحسب ورودها في مخطوط البحث، وتزود بعنوانات يشار إلى كل منها بالتسلسل نفسه في متن المخطوط، وتقدم بأوراق منفصلة.

٧. يتبع المنهج العلمي في توثيق البحوث على النحو الآتي:

* يشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين

إلى الأعلى (هكذا:[1][2][3]) وتبين بالتفصيل في قائمة بآخر البحث، وفق تسلسلها في المتن، تحت عنوان قائمة الهوامش.

* يشار إلى الشروح والملحوظات في متن البحث بنجمة (هكذا:*) أو أكثر.
* يلي قائمة الهوامش قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً، بحسب اسم الشهرة تتبعه معلومات الكتاب الأخرى، يتصدرها القرآن الكريم إن كان من ضمنها، على النحو الآتي:
* الكتب: (اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها بـ (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه بـ (د.ت).
* البحوث في الدوريات: (اسم المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم المجلة (إن وجد)، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات.

٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمان على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث.

ثالثاً:

١. ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة أو اتجاهها.

٢. البحوث المرسلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

٣. يشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.

٤. يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنشر في المجلة لاعتبارات فنية.

٥. يزود الباحث ـ بعد نشر بحثه ـ بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، زيادةً على (١٥) مستلة منه، ومكافأة مالية رمزية.

٦. ترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

رئيس تحرير مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب. ٣٤٤١٤ دبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف:٠٠٩٧١٤٣٩٦١٧٧٧

فاكس ٠٠٩٧١٤٣٩٦١٢٨٠

أو البريد الألكتروني:e- mail: iascm@ emirates.net.ae

المحتويات



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

تدرك مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية محطتها الثلاثين، وهو أمر ينطوي على دلالات تجعل المرء في هذه المؤسسة الأكاديمية يعيش لحظات ملؤها الثقة والأمل: ثقة بنهج عرف المواظبة والاستمرارية، وبرؤية طبعها على مر السنوات الماضية الوضوح في تحسس الطريق والوفاء للمرجعيات العقيدية والفكرية والحضارية.

أما الأمل فهو أمل في التطوير المتواصل والتحديث المفضي إلى مواكبة أفضل المنابر الأكاديمية... أمل في غد أفضل، ينبلج صبحه عن تحقيق الانتصارات وبلوغ الغايات، عبر تقديم الأجود في ظل الوفاء للثوابت والقيم، والتقيد بالأمانة والصدق في مسيرة مجلتنا نحو الحقيقة في العلم والفكر.

إن هذه المحطة التي تعني بالنسبة إلينا اشتداد عود هذا المنبر العلمي وثباته شامخا بين المنابر الأكاديمية وطنيا وإقليميا، تفرض علينا التفاتة إلى ماض مثمر صنعته أقلام أسهمت في تواصل العطاء، وشيدته عقول جادت بما فسح لمجلتنا بين الأشباه والنظائر، ونظرة إلى الأمام تفيض بالأمل في مستقبل مشرق يصنعه علماؤنا وباحثونا بكلية الدراسات الإسلامية والعربية، وبمراكز العلم والفكر في ربوع العالم الإسلامي، شاخصة أعينهم إلى قضايا واقعنا، دون التفريط في تراثنا.

ولئن كنا حريصين على الوفاء لمبادئنا، والتمسك بنهجنا الذي يميزه التنوع والثراء، فإننا نأمل في أن يجد القارئ الكريم في هذا العدد ما يرسخ ثقته بمجلتنا، ويشبع حاجته إلى العلم والفكر، حيث عمدنا إلى تضمين هذا العدد مادة تتوزع على المحاور التي تعكس هوية الكلية ومجلتها.

ففي المحور الأول: محور العقيدة والدعوة نقدم بحثين، الأول موسوم بـ "أفعال العباد بين الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي" وهو مقاربة لقضية القضاء والقدر التي خاض فيها العلماء كثيرا واختلفوا فيها كثيرا، والباحث يعرض لذلك جميعا، مع التركيز على ما كان عليه السلف الصالح من أهل السنة.

والثاني مقاربة لموضوع من صميم واقعنا الراهن موسوم بـ "الشبكة العالمية للمعلومات وآفاقها في الدعوة إلى الله"، يعالج موقف المسلمين من هذه التكنولوجيا التي تقلص الأمكنة والأزمنة، ومن ثم تفتح آفاقا جديدة للدعوة الإسلامية، حيث تتيح للدعاة تبليغ الخطاب الدعوي إلى بني آدم أينما كانوا في زمن يسير. وقد حرص الباحث على تقديم اقتراحات من شأنها أن تذلل الصعاب وتزيل المعوقات المترتبة على استخدام الشبكة العالمية "الانترنت" في مجال الدعوة.

وفي المحور الثاني... محور الدراسات الفقهية نقدم ثلاثة بحوث تعالج قضايا من حياتنا المعاصرة أولها موسوم بـ "التكييف الفقهي لجراحة التجميل وأحكامها الشرعية" يبحث موضوعا أصبح يشغل كثيرا من الناس في هذا العصر، وبخاصة في ظل ما يوفره التقدم العلمي في مجال الجراحة بعامة وجراحة التجميل بخاصة، غير أن موقف الشريعة الإسلامية يبقى عنصرا رئيسا في

هذا المجال، فهي لم تترك الإنسان فريسة لرغباته وشهواته، وفي الوقت نفسه لا تحول بينه وبين تحسين أوضاعه، ومن ثم نجدها تضع ضوابط لمسألة التجميل عبر الجراحة، حيث أباحتها في حال تحقيقها لمصلحة ضرورية، وحرمتها حسب الباحث عندما يكون الباعث إليها رغبة أو هوى في النفس أو قصد بها الغش والتدليس".

البحث الثاني في هذا المحور موسوم بـ "التفريق بين الزوجين للعيوب الجنسية" وهو مقاربة لموضوع جديد قديم يهم البشر في كل مكان وزمان، أثارت تساؤلات حول هذه القضية من حيث جوهرها والإجراءات والآليات التي تتحكم في عملية التفريق في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية.

أما البحث الثالث فهو موسوم بـ "الحجم الأمثل للنفقات العامة - دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي" يتناول موضوعا اقتصاديا هاما يتعلق بتحديد الحجم الأمثل للنفقات العامة، وهو موضوع يشغل - بلا ريب - القائمين على المال العام من أبناء الأمة الإسلامية.

المحور الثالث خاص بالدراسات اللغوية، ونقدم فيه بحثين الأول بعنوان "جُمل الزجاجي في الأندلس" يسلط الباحث الضوء من خلاله على كتاب من أهم كتب التراث النحوي التي لها أهميتها في معرفة جوهر لغتنا العربية وقواعدها، مع تقديم صورة عن اهتمام السلف من علماء اللغة بهذا الكتاب شرحا وتعليقا ونقدا.

والبحث الثاني موسوم بـ "التضمين النحوي وأثره في المعنى" هو مقاربة لموضوع التضمين النحوي، وبخاصة الخروج عن المألوف في تعدي الفعل بغير حروفه، مع الكشف عن هذا الأسلوب في المباحث النحوية، والإشارة إلى الصلة بين التضمين النحوي والتضمين البلاغي.

المحور الرابع، هو محور الدراسات الأدبية، نقدم فيه بحثين الأول بعنوان "رد متأخر - مقابلة بين قصيدة نقفور فوقاس وقصيدة ابن حزم" يجري من خلاله الباحث مقابلة بين قصيدة الامبراطور البيزنطي التي أرسلها إلى الخليفة العباسي المطيع مهددا متوعدا، وقصيدة ابن حزم الأندلسي التي يرد فيها على افتخار نقفور وتهديده، والقصيدتان تمثلان نموذجا من السجال الذي دار بين المسلمين وخصومهم البيزنطيين في المشرق، والقشتاليين في الأندلس، وذلك على مدى قرون من تاريخنا

والثاني بعنوان" ابن أيدمر ٦٣٩ - ٧١٠هـ حياته وما أمكن الوصول إليه من شعره" . وهو جهد طيب تراوح بين الجمع والتحقيق والدراسة، قارب من خلاله الباحث حياة شاعر لم يحظ بكثير من جهود الباحثين في حقل الدراسات الأدبية، وأماط اللثام عن نصوصه الشعرية التي توزعت على الفنون التقليدية للشعر العربي القديم.

وبعد، فإننا لا ندعي لمادة هذا العدد - على تنوعها وثرائها - الارتقاء إلى درجة الاكتمال الذي يبقى مطلبا مستعصيا على الإنسان في ميادين الحياة جميعا، وحسبنا أنها أحاطت بأغلب تخصصات كلية الدراسات الإسلامية والعربية، وهي من ثم تمثل سعيا إلى بلوغ الغايات، وتعلقا بالهدف المنشود، أي تقديم الجهد العلمي المتميز الذي يستجيب لانشغالات أهل العلم والفكر والأدب من أبناء أمتنا، ويعكس تطلعاتهم إلى الأفضل، وفي الوقت نفسه هي خطوة واثقة في مسيرة هذا المنبر العلمي نحو الأجود.

وبالله التوفيق

رئيس التحرير



البحــوث



أفعال العباد بين الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي

" دراسة تحليلية نقدية مقارنة "

د. عادل محمد محمد درويش*

* أستاذ العقيدة والأديان المشارك في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

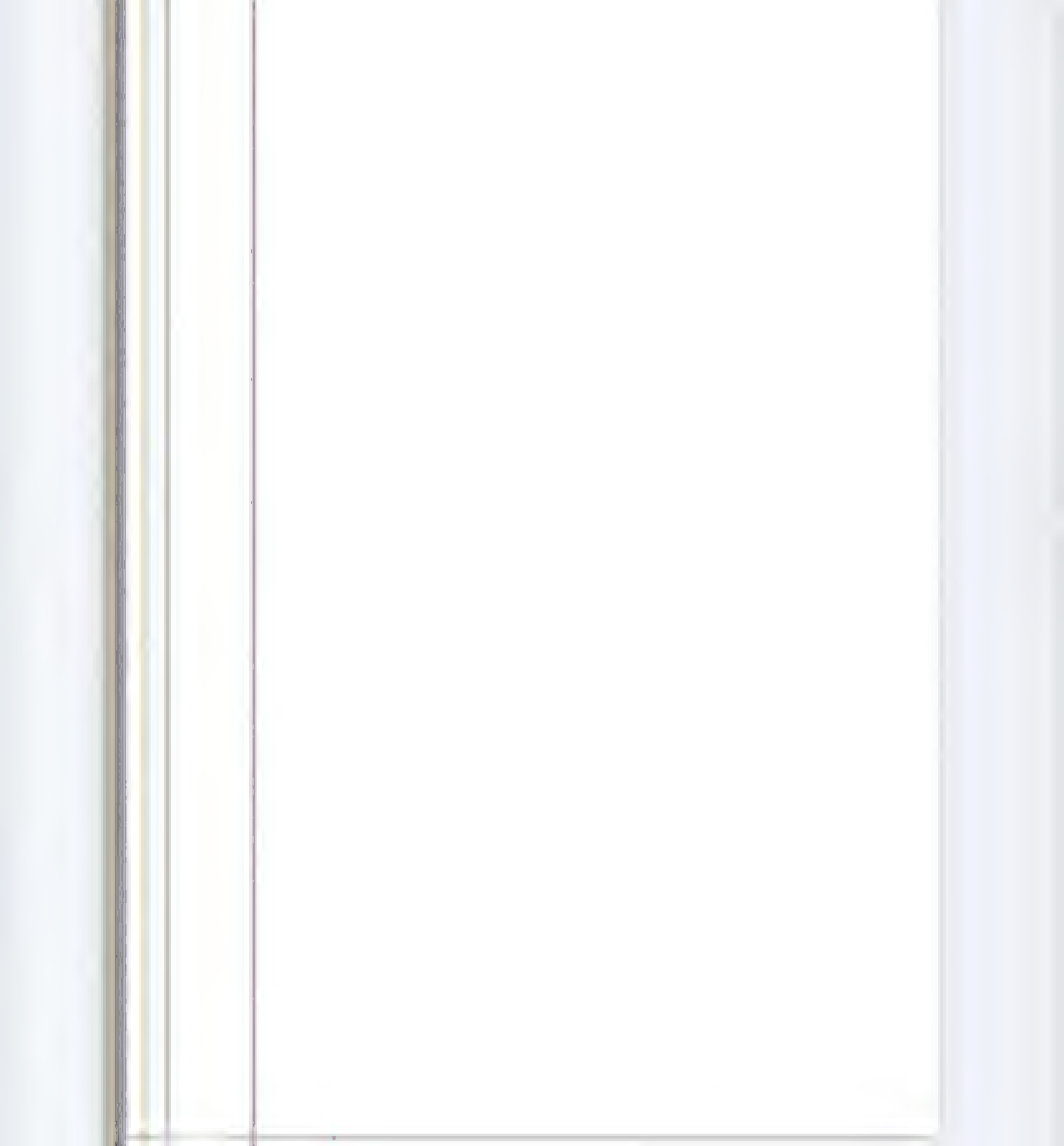


ملخص البحث:

إن مسألة خلق أفعال العباد من المسائل المتصلة بموضوع القضاء والقدر، والتي كثر فيها أقوال العلماء، وكثر سؤال الناس عنها بل وكثر الخلاف فيها.

فمن الناس من أثبت الخلق والفعل لله على الإطلاق ونفى أن يكون للعبد دخل في إرادة الفعل وإيجاده ، ومنهم من أثبت ذلك للعبد على الإطلاق دون وجود صلة لله به أو معرفة عنه إلا بعد وقوعه ، ومنهم من جاء قوله معتدلاً متوسطاً بين القولين السابقين فأثبت لله الخلق والفعل وللعبد القدرة والإرادة.

وفي هذا البحث إن شاء الله تعالى - أبرز هذه الأقوال وأُجليها مع بيان ما ارتضاه أهل السنة والجماعة في المسألة والذي كان عليه سلف الأمة .



المقدمــة

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله ولي الصالحين، وأشهد أن سيدنا محمدا رسول الله، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه، والمهتدين بهديه، والسائرين على سنته إلى يوم الدين.

وبعــد

فإن علم العقيدة من العلوم الأساسية المُعَرِفَةِ للإنسان المسلم بأصول دينه، والتي يُبْتَنى على صحة اعتقادها صحة العبادات والأعمال الأخرى، ولقد جاءت العقيدة واضحة جلية في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ من غير تعقيد ولا غموض.

وقد تعلم الصحابة العقيدة صافية نقية من كل شوائب الفكر والمعتقدات من رسول الله ﷺ، ولم يتعرضوا للبحث فيما لم يؤمروا بالبحث فيه، ثم تلقى التابعون هذه العقيدة عن الصحابة، وهكذا انتقلت منهم إلى تابعيهم.

إلا أن مشيئة الله تعالى وإرادته النافذة قضت بأن يُفْتَحَ الباب المغلق*، فتحدَّث الناس في القضاء والقدر وبالأخص مسألة "خلق أفعال العباد" و "الجبر والاختيار"، وقد جَرَّ ذلك على الأمة ويلات كثيرة، حيث تفرقت الأمة الواحدة إلى شيع وأحزاب، فلم تعد لوحدتها الأولى التي كانت عليها إلى يومنا هذا.

ولما كانت مسألة خلق أفعال العباد من أبرز المسائل التي اختلفت حولها فرق الأمة وعلماؤها، وكثرت فيها أقوال أصحاب الفرق الإسلامية فقد عقدت العزم على دراستها

---

* المراد بفتح الباب المغلق: الحديث في القدر والخوض فيه، إذ أن القدر سر الله في خلقه الذي جف به القلم بأمر الله ثم جرت به المقادير روى جابر بن عبد الله أنه قال: (جاء سراقة بن مالك بن جعشم، فقال: يا رسول الله بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، ففيم العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير؟ أم فيما نستقبل؟ قال: لا، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير) صحيح مسلم: كتاب القدر – باب خلق الآدمي في بطن أمه - ح رقم ٢٦٤٨.

والبحث فيها، والإحاطة – بقدر الإمكان – بكل ما يتصل بها.

وقد قسمت هذا البحث إلى تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة وهي كما يلي :

التمهيد : يتناول بإيجاز نشأة وتطور مسألة خلق أفعال العباد.

الفصل الأول : قول أصحاب الاتجاه الجبري في خلق أفعال العباد.

الفصل الثاني : قول أصحاب الاتجاه القدري في خلق أفعال العباد.

الفصل الثالث : قول أهل السنة والجماعة في خلق أفعال العباد.

أولاً : قول الإمام الأشعري في خلق أفعال العباد.

ثانياً : قول الإمام الماتريدي في خلق أفعال العباد.

ثالثاً : قول الإمام البخاري في مسألة خلق أفعال العباد.

رابعاً : قول أصحاب المذاهب السلفية في مسألة خلق أفعال العباد.

الخاتمة : وفيها خلاصة الدراسة وأهم نتائجها.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي الذي يقوم على تتبع الأقوال في مصادرها منسوبة إلى أصحابها مع بيان أدلة أصحاب كل قول على ما ذهبوا إليه في هذه المسألة، ثم الرد عليها إذا تطلب الأمر ذلك، ثم المقارنة – ما أمكن ذلك – بين هذه الأقوال لأجل الوصول إلى القول الحق والوقوف على الرأي الصواب فيها.

هذا، وأسأل الله تعالى أن يرزقني التوفيق ﴿**وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب**﴾ (هود . ٨٨)، وأسأله سبحانه أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن يتقبله قبولاً حسنا.

* * * * * *

التمهيد

تُعتبر قضية خلق أفعال العباد من أهم القضايا التي تناولها علماء المسلمين بالحديث، وقد بلغت عنايتهم بها إلى حد أن بعضهم وضع فيها كتاباً كما فعل الإمام البخاري رحمه الله، وكذلك الإمام ابن القيم.

ولما كانت قضية خلق أفعال العباد لها صلة وثيقة بالقضاء والقدر، فإني أشير بإيجاز إلى ظهور بدعة إنكار القدر، والتي ظهرت في عصر مبكر من أيام الصحابة رضي الله عنهم، إلا أنهم كانوا دائما يشددون النكير على أصحابها حين تبلغهم مقالتهم، ويتبرؤون منها.

وكان أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني*، فعن يحيى بن يعمر أنه قال **(كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقنا حجاجاً أنا وحميد بن عبد الرحمن، فلما قدمنا قلنا : لو لقينا بعض أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء القوم في القدر قال فوافقنا عبد الله بن عمر في المسجد فاكتنفته أنا وصاحبي أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، قال يحيى فظننت أن صاحبي سيوكل الكلام إليَّ فقلت : يا أبا عبد الرحمن، إنه ظهر قِبَلنا ناس يقرؤون القرآن ويعرفون العلم، يزعمون أن لا قدر والأمر أُنف، فقال عبد الله : فإذا لقيتم أولئك فأخبروهم أني بريء منهم، وهم مني براء، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو كان لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قَبِلَهُ الله عز وجل منه، حتى يؤمن بالقدر كله خيره وشره)**[1].

ومعنى قول هؤلاء (لا قدر والأمر أنف) أن الله سبحانه لم يعلم الأشياء أزلاً ولم يقدرها، ولم يردها، وإنما يعلم الله الأشياء بعد وقوعها، مثل علمنا نحن بها ولا فرق، فقولهم (لا قدر) ينفي قدر الله وعلمه بالأشياء قبل وقوعها، وقولهم : (والأمر أنف) يقصد أن الأشياء يُستأنف العلم بها وبالتالي يستأنف تقديرها، أي أن علم الله بالأشياء وتقديره إياها إنما

---

* معبد الجهني بن عبد الله بن عويم الجهني البصري. قال عنه الذهبي صدوق في نفسه، ولكن سن سنة سيئة فكان أول من تكلم بالقدر، نهى الحسن الناس عن مجالسته، وقال هو مضل (ميزان الاعتدال ج٤/١٤١، وقال ابن كثير في البداية والنهاية ج٩/٣٤ وقتل معبد سنة ٨٠هـ صلبه عبد الملك، وقيل بل عذبه الحجاج بأنواع العذاب المتعددة وقتله.

هو مستأنف بعد وقوعها وليس في الأزل،وهم (أي القدرية) بهذا نفوا علم الله الأزلي بالأشياء وإرادته الأزلية،سبحانه وتعالى عما يقولون ويصفون علواً كبيراً

وقيل إن أول من تكلم بالقدر رجل من أهل البصرة كان يعمل بقالاً يقال له سسنويه ، قال الأوزاعي (أول من نطق في القدر رجل من العراق يقال له سوسن* كان نصرانيا فأسلم، ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد[3]).

وقال يونس بن عبيد : (أدركت البصرة وما بها قدري إلا سنسوية ومعبد الجهني، وآخر ملعون من بني عوافة [4]).

وعلى كل فإن معبد الجهني وغيلان هما أشهر من قال بنفي القدر منذ ظهور ذلك، وقد تولى معبد الدعوة إلى ذلك في العراق بالبصرة، وأما غيلان فقد تولى الدعوة في دمشق

وقد انضم إلى معبد بعض من خرجوا على الحجاج الثقفي فحاربهم الحجاج وهزمهم وقتل منهم الكثير وكان معبد ضمن من قُتل على يد الحجاج، وأما غيلان فقد استمر يدعو إلى ضلالته هذه بالشام، وقيل إنه رجع عن ضلالته في عهد أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، ثم عاد إليها بعد وفاته، فانتشرت فريته في فارس وخراسان، فأمر هشام بن عبد الملك بضرب عنق غيلان وكان ذلك سنة ١٠٦هـ [5].

إن القدر الذي لا ريب في دلالة الكتاب والسنة والإجماع عليه ، هو ما قدّره الله من مقادير العباد، والإيمان به هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من أفعال الخلق وغيرها من المخلوقات، وصدور جميعها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها.

وهذا يبين لنا العلاقة بين مسألة القدر ومسألة أفعال العباد، فمسألة خلق أفعال العباد جزء من مسألة القدر، بل هي من أهم مسائل القدر لذا أخصها هنا بالدراسة في المطالب التالية إن شاء الله تعالى.

* * * * * *

---

* سوسن أو سوسنة . رجل نصراني من أهل البصرة أسلم ثم تنصر وهو أول من أظهر مقولة القدرية ، وهذا يؤكد ما ذهب إليه أحد الباحثين أن الجذور الفكرية للقدرية الأولى هم نساطرة أهل الكتاب . راجع : الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ج٢ /١١٢٤ .

الفصل الأول

أصحاب الاتجاه الجبري في أفعال العباد

يذهب الجهمية* والجبرية إلى أن العباد في أفعالهم مجبرون، وكل ما يصدر عنهم إنما يصدر عنهم اضطرارا، فليس للعبد إرادة أو قدرة أو اختيار، وهو في يد القدر يسيره حيث يشاء، فجميع أفعال العباد اضطرارية، والله تعالى أوجد الفعل في العباد كما أوجده في الجمادات والنباتات، وإذا نُسبت الأفعال إلى العبد فإنما تُنسب إليه مجازاً باعتبار المحل ولا تنسب إليه حقيقة، كما تنسب الأفعال إلى النباتات والجمادات، وإن التكليف جبر، والحساب جبر، والثواب جبر، والعقاب جبر، والعبد لا صلة له بهذه كلها سوى أنه محل لها، والفاعل والمريد هو الله سبحانه وتعالى عما يقولون [٦].

ويذكر الشهرستاني قول جهم بن صفوان في ذلك حيث قال: (إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبراً [٧].

أدلة الجبرية النقلية والعقلية على قولهم :

أما الأدلة النقلية، فقد استدلوا بالآيات الدالة على عموم الخلق، ومنها قول الله تعالى: **﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾** [٨]، وبالآيات الدالة على إثبات الإرادة والاختيار لله تعالى، ونفي ذلك عن العباد، ومنها قوله تعالى: **﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ**

---

* الجهمية والجبرية: مذهب واحد ظهر على يد "الجعد بن درهم" الذي تتلمذ على يد "طالوت بن أعصم" اليهودي، ثم نشر الجعد فكره في البصرة وتبعه فيها كثيرون كان من أشهرهم "الجهم بن صفوان" الذي نسب إليه المذهب بعد ذلك، وقد اجتهد هذان الشقيان في نشر المذهب الضال حتى قتلهم ولاة المسلمين حداً، أما "الجعد" فقد قتله "خالد بن عبد الله القسري"، سنة ١٢٤هـ - وأما "الجهم" فقد قتله "مسلم بن أحوز المازني" بمدينة مرو، في آخر عهد بني أمية راجع: تاريخ الفرق الإسلامية ص ٦٩، ٧٠.

الْخيرةُ سُبْحان اللّه وتعالى عمّا يُشْرِكُون﴾ ، وقوله سبحانه **﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء اللّهُ إنّ اللّه كان عليماً حكيما﴾** ، واستدلوا بالايات التي تسند الهداية والإضلال إلى الله سبحانه وتعالى ومنها قوله **﴿وما أرْسلْنا مِن رّسُولٍ إلاّ بلسان قوْمه ليُبيّن لهُمْ فيُضلُّ اللّهُ من يشاءُ ويهْدي من يشاءُ وهُو الْعزيزُ الْحكيم﴾**.

ومما استدل به الجبرية أيضا على دعواهم قول الله تعالى **﴿وما رميْت إذْ رميْت ولـكنّ اللّه رمى﴾** ، فيقولون إن الله قد نفى عن نبيه الرمي وأثبته لنفسه سبحانه فدل على أنه لا فعل للعبد، وأن الجزاء غير مترتب على الأعمال بدليل قوله ﷺ **﴿لن يدخل أحد الجنة بعمله. قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل﴾**[١٣].

وأما أدلة الجبرية العقلية فتتمثل في قولهم. إن فعل العبد إما أن يكون مقدورا لله وحده، أو للعبد وحده، أو لله وللعبد، أو لا لله ولا للعبد، والرابع باطل لاستحالة وجود فعل بلا فاعل، والثالث باطل لما يلزم عليه من اجتماع قدرتين على مقدور واحد أو فاعلين على فعل واحد وهو محال، والثاني باطل أيضا لما يترتب عليه من إخراج بعض الأشياء عن قدرة الله تعالى، مع أن الله تعالى على كل شيء قدير. وإذا بطل الرابع، والثالث والثاني، لم يبق إلا الأول. فيثبت أن الفاعل لأفعال العباد هو الله تعالى، وليس للعباد فيها قليل ولا كثير، وبهذا يثبت أنه ليس للعبد تأثير في فعل ما، فيكون مضطراً في جميع أفعاله.

وباستعراض الأدلة التي استند إليها الجبرية في مسألة خلق أفعال العباد والتي ينفون من خلالها إرادة العبد واختياره يتبين لنا بطلان هذا المذهب وفساده، فمثلا في قول الله تعالى **﴿وما رميت إذْ رميْت ولـكنّ اللّه رمَى﴾** والتي استدلوا بها على جبر العبد في أفعاله. نجد أن الآية تشهد عليهم لا لهم. فقد أثبت الله تعالى لنبيه رمياً بقوله (إذ رميت) فعلم أن المثبت غير المنفي، وذلك لأن الرمي له ابتداء، وهو الحذف، وله انتهاء وهو الإصابة، وكل منهما رمي فيكون المعنى والله أعلم – وما أصبت إذ حذفت ولكن الله أصاب.

وإلا فطرد قولهم، وما صليت إذ صليت، وما صمت إذ صمت، وما زنيت إذ زنيت، وما سرقت إذ سرقت، وفساد هذا ظاهر.

وأما عن استدلالهم بالحديث فنقول . إن الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات فالنفي في قوله (لن يدخل أحد الجنة بعمله) باء العوض وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الجنة كما زعمت المعتزلة أن العامل يستحق دخول الجنة على ربه بعمله ! بل ذلك برحمة الله وفضله، والمثبت في قول الله تعالى : ﴿جَزَاء بما كَانُوا يعْمَلُون﴾[١٧] باء السبب أي بسبب عملهم، والله عز وجل خالق الأسباب والمسببات فرجع الكل إلى محض فضل الله ورحمته[١٨].

فهذا المذهب ظاهر الفساد والبطلان، لأنه يترتب على قولهم نفي الحكمة من التكليف وإرسال الرسل والثواب والعقاب، وإنزال الكتب والتشريعات، ويكون ذلك عبثا ولا حكمة وراءها ولا فائدة منها، وهذا يعارض ويكذب ما جاء في القرآن والسنة وإجماع الأمة، فقد تقرر أن الدين حق، وأن الله سبحانه حكيم في كل أفعاله، لا يفعل شيئا عبثا ولا لهوا، ولا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

وقد اتفق العقلاء على أن الإنسان في أفعاله الاختيارية – دون الاضطرارية – يستطيع أن يفعل الشيء أو يتركه فالقدرة على الفعل والترك دليل الاختيار وحرية الإرادة، كما أن هناك اتفاقاً على وجود فرق بين أفعال الإنسان الاختيارية وأفعال الحيوانات والنباتات والجمادات.

وقد تقرر في القرآن الكريم والسنة المطهرة حرية الإنسان في كل أفعاله الاختيارية وبالأخص في الأفعال التي تخص الدين، ويترتب عليها الجزاء ثوابا أو عقابا، ومن ذلك قول الله تعالى. ﴿لاَ يُكلّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعها لَهَا مَا كَسبَتْ وَعَليْها مَا اكْتسبت﴾[١٩]، وقوله سبحانه . ﴿وقُل الْحَقُّ مِن رَبِّكُمْ فمن شاء فلْيُؤْمِن ومن شاء فلْيكفُر﴾[٢٠]، وقوله. ﴿وأن لّيْس للإنسَانِ إلا ما سعى ۞ وأنَّ سعْيهُ سَوْف يُرى ۞ ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاء الأوْفَى﴾[٢١]، وقوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى....)[٢٢] .

* * * * * *

الفصل الثاني

قول أصحاب الاتجاه القدري في خلق أفعال العباد

جاء قول القدرية والمعتزلة* في مسألة خلق أفعال العباد – والمثل للاتجاه القدري – على الطرف الآخر المضاد لقول الجبرية، فقالت القدرية : إن جميع الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخَلْقها لا تعلق لها بخلق الله. فذهب هؤلاء إلى أن العبد فاعل لفعله حقيقة وأن إضافته إليه إضافة حق، وهذا يدل على أنه غير مقدور لله، وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته[23].

ويقولون بأنه ليس لله تعالى صلة بأفعال العباد من قريب أو من بعيد، وليس له بها تأثير في قليل أو كثير.

وقد عُرِف أصحاب هذا القول بالقدرية ومذهبهم ظاهر البطلان، لأن العبد إذا كان يفعل ما يصدر منه بقدرته وإرادته خيراً كان أو شراً لكان أكثر ما يجري في الوجود من أفعال العباد لا يكون بخلق الله وإيجاده، وهذا جلي البطلان لأن الله تعالى هو المنفرد بالخلق والتأثير على وفق علمه وقد قال رسول الله ﷺ : **(القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعُودُوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم)**[24]. وقال أيضا ﷺ **(لكل أمة مجوس، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون، لا قدر، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته، ومن مرض منهم فلا تعودوهم، هم شيعة الدجال، وحق على الله أن يُلحقهم بالدجال)**[25].

وقد سُئِلَ الكلبي رحمه الله عن القدرية . من هم؟ فقال : إن القدرية من قال : إن الله لم يخلق أفعال العباد، وإن المعاصي لم يقدرها الله على العباد، ولم يخلقها، فهؤلاء قدرية لا يصلَّى خلفهم، ولا يعاد مريضهم، ولا تشهد جنائزهم، ويستتابون من هذه المقالة، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم.

---

* القدرية والمعتزلة : وهم قضاة القدر القائلين بالحرية المطلقة للإنسان في اختيار أفعاله . ومن أشهر دعاة القدرية معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، أما المعتزلة : فهم أتباع واصل بن عطاء الغزال (٨٠هـ – ١٣١هـ) الذي كان تلميذاً للحسن البصري ثم اعتزل حلقة الحسن بعد قوله بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين (أي ليس مؤمنا ولا كافراً) وأنه مخلد في النار إذا لم يتب قبل موته وقد عاش في أيام عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك ، والفرقة المعتزلية التي تنسب إليه تسمى الواصلية . راجع : الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ج١/٧٠ .

فهؤلاء ضلوا بالتفريط... فأثبتوا خالقين غير الله، ولهذا سموا مجوس هذه الأمة لأن المجوس يزعمون أن الشيطان يخلق الشر والأشياء المؤذية فجعلوا خالقا مع الله، فكذلك هؤلاء جعلوا العباد خالقين مع الله [٣٦].

وأما عن المعتزلة وقولهم في خلق أفعال العباد فيذكر الشهرستاني عن واصل بن عطاء رأس المعتزلة قوله: (إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم أشياء ثم يجازيهم عليها، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجاز على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات، والنظر والعلم، قال ويستحيل أن يخاطب العبد (بافعل) وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة)[٣٧].

ولما كان بين المعتزلة والقدرية شبه كبير في هذه المسألة أطلق البعض على المعتزلة القدرية، أو مثل القدرية في قولهم بأن الله تعالى لا صلة له بأفعال العباد، وأنه تعالى لم يردها ولم يخلقها، وأن المعتزلة هم المرادون بقول الرسول ﷺ: (**القدرية مجوس هذه الأمة**) وقد شبه المعتزلة – وكذلك القدرية – بالمجوس من حيث إن المجوس قد أثبتوا للوجود فاعلين، فاعلاً للخير وأخر للشر أو إلها للنور وأخر للظلمة وقد شابههم المعتزلة في إثباتهم خالقين للأفعال، الله سبحانه وتعالى والعبد، فإنهم حين زعموا أن العبد خالق لأفعاله بعيداً عن إرادة الله تعالى وقدرته،قد أثبتوا للوجود خالقين كما ذهب إلى ذلك المجوس[٣٨].

ومما هو جدير بالذكر هنا – إنصافاً للمعتزلة – أن بين مذهب القدرية، ومذهب المعتزلة فروقا كثيرة ومن أهمها : أن المعتزلة يؤمنون بالقدر، ويقرون أن الله سبحانه قد قدر كل شيء أزلا. أما القدرية فقد كفروا بالقدر، وكفرهم هذا خرج بهم عن الملة.

كما أن المعتزلة حين قرروا أن العبد حر في أفعاله، وأنه فاعل أفعاله وخالقها دون تدخل من قدرة الله تعالى في فعله، فإنهم قرروا أن العبد يفعل أفعاله بالقدرة التي أودعها الله تعالى فيه – فقدرة العبد مخلوقة له – ولولا تلك القدرة التي أودعها الله في العبد ما استطاع العبد أن يفعل شيئا، وإذا انتزع الله تلك القدرة من العبد فإنه يعجز عن إتمام فعله

أو القيام به أصلا، أما القدرية فينكرون تلك القدرة التي يمنحها الله للعبد ويقررون ان العبد يقوم بفعله منفصلاً تماما عن الله سبحانه وتعالى الذي لا يدري عن فعل العبد شيئا إلا بعد وقوعه "[٢٩].

فإطلاق لفظ القدرية على المعتزلة إطلاقا عاماً فيه تجنٍ عليهم أما إذا أطلق مع قيد يمنع الخلط بينهما فلا بأس بذلك.

أدلة القدرية على قولهم في خلق أفعال العباد :

تستدل القدرية بالآيات القرانية التي تسند الفعل إلى العبد وحده، ثم تجعله محاسبا عليه، ويقولون إن الله قد أضاف الأعمال إلى العباد بأنواع الإضافات عامة وخاصة، فقد أضاف الأفعال إلى العباد تارة بالاستطاعة، ومن ذلك قوله تعالى : **﴿ومن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾** [٣٠]، وتارة بالإرادة قال تعالى على لسان العبد الصالح **﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾** [٣١]، وتارة بالمشيئة كما في قوله : **﴿ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾**[٣٢] فهذه الايات كلها تثبت للعبد الاستطاعة والإرادة والمشيئة، كما أن أفعال الشر تضاف إلى العبد ويستحال إضافتها إلى الله.

ويقولون إذا كان العبد مسؤولاً عن عمله فالأمر يقتضي أن يكون هو الفاعل له بإرادته واختياره، وإذا تدخلت في الفعل إرادة الله وقدرته فيكون بذلك قدَّر الفعل على العبد وبذلك تنتفي المسئولية عن العبد، وتسقط قضية الحساب والجزاء والجنة والنار.

وهم يقولون- أيضا – كيف يحاسب العبد على فعل قدره الله وأراده له، ومكنه منه، وإذا قدر الله المعصية على العبد، وهو قدر واقع لا محالة، فكيف يحاسب على هده المعصية

وللرد على ما ذهب إليه القدرية وما استندوا إليه نقول : إن فعل العبد له حقيقة ولكنه مخلوق لله تعالى، والمفعول لله، ليس هو نفس فعل الله، ففرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق يقول الإمام الطحاوي رحمه الله (وأفعال العباد خلق لله وكسب من العباد) [٣٣]، فأثبت للعباد فعلاً وكسبا، وأضاف الخلق إلى الله تعالى، والكسب هو الفعل

الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضر، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[34].

ولا شك أن مذهباً كهذا يقوم على إنكار القدر ويقرر أن الله لا علم له بالأشياء قبل وقوعها أزلا، وبالتالي لم يردها، وأن علمه بالأحداث والأشياء يكون عند وقوعها كعلمنا نحن بها، مذهب فاسد باطل يُحْكَمُ على كل من يقول به ويتبعه بالكفر لأنهم كافرون بالقدر الذي يوجب على الإنسان أن يؤمن بأن الله تعالى عَلِمَ وأراد وَقَدَّرَ كل شيء قبل أن يخلق شيئا، وأن الأشياء تأتي في هذا الوجود على حسب ما علم الله أزلا، وأنه لا يكون في ملكه سبحانه إلا ما يريد، فعلم الله وإرادته وقدره علة في وجود الأشياء وسبب لها، وليس علم الله معلولاً للأشياء وتابعا لها كما يزعم هؤلاء القدرية الضالون.

أدلة المعتزلة على قولهم في خلق أفعال العباد :

إن المعتزلة قد ذهبوا إلى القول بأن العبد هو مريد فعله وليس الله تعالى، وأن العبد خالق فعله وليس الله، ثم قالوا إن ما يخلقه العبد هو بالقوة التي أودعها الله فيه، ولولا تلك القوة ما استطاع العبد أن يفعل أو يخلق شيئاً من أفعاله[35].

ومن الأدلة التي استدل بها المعتزلة على ما ذهبوا إليه قول الله تعالى ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[36]، وأن الجزاء مرتب على الأعمال ترتيب العوض قال تعالى ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[37]، وقال تعالى : ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[38]، إلا أن استدلالهم بقول الله تعالى ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ ليس بصحيح لأن المراد بالخلق في هذه الآية هو التقدير والتصوير، بدليل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[39]:أي خالق كل شيء مخلوق، وقد دخلت أفعال العباد كلها في هذا العموم، ومما يثير العجب أن المعتزلة أدخلوا في هذا العموم كلام الله وهو صفة من صفاته يستحيل عليه أن يكون مخلوقا، وأن يخرجوا من هذا العموم أفعال العباد التي هي مخلوقة له وداخلة في هذا العموم حتما، كما قال تعالى : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[40].

ولا نقول إن (ما) مصدرية : أي خلقكم وعملكم، إذ سياق الآية يأباه، لأن إبراهيم إنما أنكر عليهم عبادة المنحوت مخلوقا له بل الخشب والحجر لا غير، ولا منافاة بين كون العبد محدثا لفعله، وكون هذا الإحداث وجب وجوده بمشيئة الله تعالى، قال تعالى: ﴿ونفس

وما سوّاها ◊ فألهمها فُجورها وتقواها﴾[41]، فقوله (فألهمها) إثبات للقدر، وقوله (فجورها وتقواها) إثبات لفعل العبد بإضافة الفجور والتقوى إلى نفسه، ليعلم أنها هي الفاجرة وهي المتقية[42].

وقد جاء في منح الروض الأزهر: (وأما قول المعتزلة: لو كان الله خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد، والآكل والشارب، والزاني والسارق، وهذا جهل عظيم، ومدفوع بأن المتصف بالشيء مَنْ قام به ذلك الشيء لا من أوجده، إذ لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام فالإيجاد هو فعل الله، والموجود وهو الحركة فعل العبد، وهو موصوف به حتى يشتق له منه اسم المتحرك، ولا يتصف الله بذلك)[43].

وجاء في رد الإمام الفخر الرازي على قول المعتزلة في أفعال العباد قوله: (إن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وإن أمكنه، فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل، لأنه تجويز لأحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح، أو يفتقر ذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم وإلا يتسلسل، بل ينتهي لا محال إلى مرجح لا يكون من فعله، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى، مع نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الاخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال، وإن امتنع لأن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية، لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار فهذا كلام قاطع)[44].

إن ما ذهبت إليه المعتزلة من قول في خلق أفعال العباد يخالف ما تظاهرت عليه النصوص وما اجتمع عليه سلف الأمة من أن العبد يفعل أفعاله جميعها في إطار من مشيئة الله سبحانه، وأن مشيئات العباد مرتبطة بمشيئة الله تعالى، يقول الله سبحانه: ﴿وما تَشَاؤُونَ إلا أن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾[45].

والقاعدة عند أهل السنة والجماعة: (أن الوجود كله ملك لله، وأنه لا يقع في ملك الله إلا ما أراده الله، ومحال أن يقع في ملك الله تعالى ما لا يريده)[46].

وقد علم الله أزلاً ما يقع من العباد، وعلم الصالح، وعلم الفاسد، والمؤمن والكافر، فالله علم كل شيء قبل أن يخلق شيئا [٤٧] قال تعالى. **﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾**[٤٨] .

وفي الحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة قال: وعرشه على الماء**)[٤٩] ، وفي سنن الترمذي عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ : (**إن أول ما خلق الله القلم فقال : اكتب قال : ما أكتب؟ قال: اكتب القدر ما كان وما هو كائن إلى الأبد**)[٥٠].

فالله سبحانه علم أزلاً أنَّ المعصية تقع من العاصي، والكفر يكون من الكافر، ولو شاء سبحانه أن يمنع ذلك لمنعه، ولكنه ترك لكل إنسان أن يفعل ما يختاره لنفسه، وشاء لكل أن يكون حراً فيما يختار، حتى تصح قضية الجزاء على الأعمال، ولو منع الله الكفر من الكافر وحجز العاصي عن المعصية، لتحول الناس جميعا إلى فريق واحد هو فريق الجنة ولم يكن هناك للسعير فريق ولكان الناس أمة واحدة، ولبطلت قضية الجزاء، والجنة والنار، لكن الله تعالى لم يشأ ذلك مع قدرته سبحانه عليه قال تعالى **﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾**[٥١].

أي أنه سبحانه لو شاء أن يمنع العصاة عن عصيانهم والكفرة عن كفرهم لفعل، ولكان الناس أمة واحدة مسلمة مؤمنة مطيعة، ولكن الله سبحانه لم يشأ أن يفعل ذلك ليبتلي الناس ويختبرهم ويجازي كُلاً بما فعل.

يقول الله سبحانه وتعالى : **﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**[٥٢] أي لو شاء الله تعالى لجعلكم أيها الناس أمة واحدة مؤمنة مطيعة له، ولكنه سبحانه مكن الضال من ضلاله فلم يمنعه، ويسر سبيل الهدى، لمن أراد الهداية واتجه إليها، وذلك كي يسأل الناس يوم القيامة عن أعمالهم ويجازيهم عليها.

شبهات المعتزلة والرد عليها :

فإن من تمام الفائدة ذكر بعض الشبهات التي تثار من جانب المعتزلة وغيرهم فيما يتعلق بأفعال العباد والرد عليها ومن ذلك :

- قولهم كيف يعذب الله المكلفين على ذنوبهم، وهو خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما خلقه وفعله فيهم؟ !.

وهذا السؤال طُرِحَ ولايزال يُطْرحُ في العالم على ألسنة الناس. وعنه تفرقت بهم الطرق. والجواب الصحيح أن يُقال : إن ما يبتلى به العبد من الذنوب وإن كانت خلقا لله تعالى، فهي عقوبة له على ذنوب قبلها فالذنب يكسب الذنب، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها، فالذنوب كالأمراض يورث بعضها بعضاً !!

- فإن قيل : فماذا عن الذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب؟

قلنا : هو عقوبة على عدم فعل ما خُلِقَ لأجله وفُطِرَ عليه، وهو عبادة الله وحده، ومحبته وتأليهه والإنابة إليه. قال تعالى : **﴿فأقمْ وجهك للدّين حنيفا﴾** [1]، فلما لم يفعل ذلك عوقب بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي، فيكون جعله مذنبا في هذه الحالة عقوبة له على عدم خلوص قلبه من تأليه ما سوى الله ومحبته وإرادته.

- فإن قيل : فهذا العدم مَنْ خَلَقَهُ فيه؟

قلنا : سؤال فاسد، فإن عدم الفعل ليس أَمْراً وجوديا حتى يُضاف إلى الفاعل بل هو شر محض، والشر ليس إليه عز وجل.

- فإن قيل : إن كان هذا الترك أمراً وجوديا عاد السؤال جذعا، وإن كان أمراً عدميا فكيف يعاقب على العدم المحض؟

قلنا : إن العدم هنا هو محض خلوها مما هو أنفع شيء لها، والعقوبة عليه هي بفعل السيئات، لا بالعقوبة التي تنالها بعد إقامة الحجة بالرسل، فلله فيه عقوبتان :

١ - جعله مذنبا خاطئا، وهذه عقوبة عدم إخلاصه لله، وهذه قد لا يحس بألمها ومضرّتها لموافقتها لشهواته، وهي في الحقيقة من أعظم العقوبات.

٢- العقوبات المؤلمة بعد فعل السيئات.

وقد فرق الله بينهما في قوله : ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٥٤). فهذه هي العقوبة الأولى، ثم قال . ﴿حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾(٥٥). فهذه هي العقوبة الثانية.

- فإن قيل فهل كان يمكنهم أن يأتوا بالإخلاص من غير أن يخلق ذلك في قلوبهم؟ قيل لا، بل هو محض منته وفضله.

- فإن قيل فإذا لم يخلقه في قلوب البعض، ولم يوفقوا إليه ولا سبيل لهم إليه بأنفسهم ، عاد السؤال كما كان، وكان منعهم منه ظلما، ولزمكم القول بأن العدل هو تصرف المالك في ملكه بما يشاء.

قيل لا يكون بمنعهم من ذلك ظلما، فالظالم هو من يمنع غيره حقا وجب لذلك الغير عليه، وهذا هو الذي حرمه الرب على نفسه، أما إذا منع غيره ما ليس بحق له لم يكن ظالماً بمنعه، فمنع الحق ظلم ومنع الفضل عدل، وهو سبحانه العادل في منعه، المحسن المنان بعطائه.

- فإن قيل : لِمَ يتفضل على هذا ولم يتفضل على الآخر؟

قيل . قد تولى الله الجواب قال تعالى : ﴿ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾(٥٦). ولما سأل اليهود والنصارى عن تخصيص هذه الأمة بأجرين، وإعطائهم أجرهم فرد الله عليهم كما جاء في الحديث القدسي : (**هل ظلمتكم من حقكم شيئا؟ قالوا: لا قال: فذلك فضلي أوتيه من أشاء**)(٥٧).

وعندما استشكل المشركون هذا التخصيص قالوا : ﴿أَهَؤُلاء مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾(٥٨)، فالله أعلم بالمحل الذي يصلح لغرس شجرة النعمة حيث يجعلها تثمر الشكر من المحل الذي لو غرست فيه لم تثمر، فكان غرسها في الثاني ضائعاً لا يليق بالحكمة، وليس من الحكمة إطلاع كل فرد من الناس على كمال حكمته في عطائه ومنعه،بل إذا كشف لعبد عن جزء يسير من حكمته استدل بما علمه على ما لم يعلمه

- فإن قيل فإذا تم باستحالة الإيجاد من العبد فإذاً لا فعل له أصلا.

قيل: بل هو فاعل لفعله حقيقة كما قال تعالى: ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾[^] .

– فإن قيل : خلق الله فعل العبد مع العقوبة عليه ظلم؟ !

قيل : هذا بمنزلة أن يقال خلق أكل السم ثم حصول الموت به ظلم، فكما أن هذا سبب الموت هذا سبب العقوبة[٦٠].

* * * * * *

الفصل الثالث

قول أهل السنة والجماعة في خلق أفعال العباد

أولاً :قول الإمام الأشعري في خلق أفعال العباد

يذهب الإمام أبو الحسن الأشعري* في مسألة خلق أفعال العباد إلى ما ذهب إليه الصحابة رضي الله عنهم، والفقهاء والمحدثون من الإيمان بالقدر خيره وشره، والإيمان بالفاعلية الإلهية المطلقة، فكل ما يقع من المحدثات والأفعال في العالم، إنما هو بعلم الله وقدرته ومشيئته أي بفاعليته تعالى[٦١].

ويستدل الأشعري على قوله بالأدلة النقلية منها قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[٦٢] ويرد على الصارفين للفظ عن معناه في الآية بقوله (إنه لو جاز لزاعم أن يزعم أن قول الله تعالى ﴿خلقكم وما تعملون﴾ أراد به غير أعمالهم، كما أراد بقوله (ما يأفكون) غير إفكهم لساغ أن يزعم أن قول الله تعالى . ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾[٦٣] إنما أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله ﴿خلقكم وما تعملون﴾ غير أعمالهم كما أن قوله ما يأفكون إنما أراد به غير إفكهم.فلما لم يجز هذا لم يجز ما قاله هؤلاء)[٦٤].

بل إنه يعلل إيمان المؤمن بإرادة الله فقط، وكذلك كفر الكافر، ويدلل ببعض الآيات،

---

* هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، يمتد نسبه إلى الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري ، ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفى سنة ٣٣٤هـ ، تخرج على المعتزلة في علم الكلام وتتلمذ لشيخهم في عصره أبي علي الجبائي ، وكان لفصاحته ولسنه يتولى الجدل نائبا عن شيخه ، ثم ترك الأشعري مذهب المعتزلة ومال إلى آراء الفقهاء والمحدثين ورد على المعتزلة في أفكارهم وعقائدهم . وقد أبان عن مذهبه وعقائده في كتابه الإبانة عن أصول الديانة . وإليه ينسب مذهب الأشاعرة راجع : تاريخ المذاهب الإسلامية . لأبي زهرة ص ١٥٠

على أنه قادر على أن يفعل بهم لطفا لو فعله لامنوا أجمعين، كما أنه قادر على أن يفعل أمراً لو فعله كفروا كلهم.

لقد وقف الأشعري مستنداً إلى القران والسنة في وجه المعتزلة الذين أدى بهم مذهبهم إلى الحد من المشيئة الإلهية، وإلى إثبات وجود قدرات خالقه ومؤثرة مع الله في كونه ومستقله عنه، فذهب إلى الطرق الآخرى في هذه المسألة، وجعل علة إيمان المؤمنين هو أنّ الله عز وجل اختصهم بالنعيم والتوفيق والتسديد، بما لم يعط الكافرين مثله وفضل عليهم المؤمنين(٦٤).

ومن هذا يتبين أن الإمام الأشعري لم يذكر الناموس الذي يمد به الله الهدى للبعض، ويمد به الضلال للبعض الأخر، وبذلك بدا مذهبه مؤديا إلى القول بالجبر وأعطى لخصومه الفرصة والسند لاتهامه بالجهمية.

والحقيقة أن الأشعري حين يؤكد طلاقة الفاعلية الإلهية وشمولها، ويرجع إليها كل شيء في الوجود المخلوق مستنداً إلى قوله تعالى **﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾**(٦٦)، يضع الأصل الكبير **(ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)**(٦٧) فإنه لا ينفي الاستطاعة البشرية تماما، وذلك ينقذه من القول بالجبر المؤدي فكريا إلى نسبة الظلم لله تعالى.

ولكن الأشعري يعطي للاستطاعة البشرية حدوداً وخصائص معينة بحيث لا تصبح في فعلها وعملها مستقلة تماما عن القدرة الإلهية المطلقة، وكذلك نجد الإرادة الإنسانية فهي عنده خاضعة ككل شيء للإرادة الإلهية ومندرجة تحتها وكذلك الأمر في العلم البشري(٦٨).

وقد جاء في منح الروض الأزهر: الحاصل أن الفرق بين الكسب والخلق. هو أن الكسب أمر لا يستقل به الكاسب، والخلق أمر مستقل به الخالق، وقيل: ما وقع بألة فهو كسب، وما وقع لا بالآلة فهو خلق، ثم ما أوجده سبحانه من غير اقتران قدرة الله تعالى العبد وإرادته يكون صفة له، ولا يكون فعلا له كحركة المرتعش، وما أوجده مقارنا لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا، وكسبا للعبد كالحركات الاختيارية، ثم المتوالدات كالألم في المضروب والانكسار في الزجاج بخلق الله(٦٩).

والإمام أبو حنيفة رحمه الله يقرر أن جميع أفعال العباد من تخليقه تعالى لكنه يصرح بكونها من كسبه، وهذه كما يقول الدكتور يحيى هاشم إشارة مبكرة إلى موضوع الكسب الذي قال به الإمام الأشعري من بعد[71].

كما أن الأشعري يؤكد أن الاستطاعة تحدث مع الفعل، وتنتفي بانتفائه فهي لا تسبق الفعل ولا تبقى بعده، فالاستطاعة لا تبقى بعد الفعل، لأنها ليست ذات المستطيع، بل هي صفة له، ومن ثم فلو جاز أن تسبق الفعل بوقت لجاز أن تسبقه بأوقات، ثم جاز أن تنعدم قبل حدوث الفعل وبذلك يحدث الفعل باستطاعة معدومة، وهذا محال، فليس إلا أن يحدث الفعل مع الاستطاعة في حال حدوثها [72].

وكما أن الاستطاعة لا تسبق الفعل فهي لا تبقى بعده، وبرهانه على ذلك أنها لو بقيت بعد الفعل فلا يخلو هذا البقاء من أمرين إما أن يكون ذاتياً في الاستطاعة، أي أن تكون باقية بمقتضى ماهيتها وهذا يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها وذلك خلف، وإما أن يكون البقاء في الاستطاعة صفة تقوم بها، وهذا أيضا فاسد لأن الصفة لا تقوم بالصفة.

ولذلك فإن الاستطاعة خاصة بالفعل الحادث فقط، وليس بفعل ضده أو بفعل آخر، وذلك لأن وجود القدرة بالنفس البشرية يوجب وجود الفعل فلو كانت العقيدة على الفعل وضده لوجب وجود الفعل وضده في الإنسان في آن واحد وذلك مخالف للواقع

فالاستطاعة إذن مخلوقة لله سبحانه وتعالى يخلقها في العبد مع الفعل، ولذلك فالكافر ليست عنده الاستطاعة على الإيمان، ولو أمده الله بها لآمن، وكذلك المؤمن ليست عنده الاستطاعة على الكفر.

ولو كان المؤمنون (يرغبون إلى الله عز وجل وقدرة الإيمان، ويرهدون في قدرة الكفر، علمنا أن الذي رغبوا فيه غير الذي زهدوا عنه)[74].

فالأشعري يرى أن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، وإنما جرت سنة الله بان يلازم بين الفعل المحدَث، وبين القدرة المحدثة له... إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى وكسبا من العبد . في متناول قدرته واستطاعته[75].

ويرد الأشعري على شبهة الجبر الناجمة عن هذا القول بقوله . (إن القدرة على الإيمان التي وهبها الله للبعض فصاروا بها موفقين إنما هي تفضل من الله عز وجل، والتفضل هو ما لله أن لا يتفضل به، وله أن يتفضل به كما يعود إلى دليله النصي أيضا حيث يقول الله تعالى. **﴿لا يُسْأَلُ عمّا يفعلُ﴾**[٧٦]، ومع رد الأشعري إلا أنه تصور العلاقة بين فعل الله عز وجل وبين أفعال البشر الاختيارية قائمة على إثبات صفات القهر والغلبة والملك وإطلاق المشيئة وهذا كله حق، ولكن من ناحية أخرى يجب أن لا ننسى أن الله عز وجل تنزه عن الظلم وحرمه على نفسه وأخبرنا بذلك، ومن ثَمَّ كان على الإمام الأشعري أن يضع في الاعتبار أن الاستطاعة البشرية في مفهومها ليست مستقلة عن القدرة الإلهية المطلقة، وفي نفس الوقت تجعل الفعل منسوبا للعبد أصالة ومخلوقا لله، أي تكون الاستطاعة صالحة أن تُحَمِلَ صاحبها ما يصدر عنه من أفعال خلقية محاسب عليها.

وبعد هذا العرض يمكن أن نجمل القول في · أن الله تعالى يمد المؤمن بالإيمان، ويمد الكافر بالكفر، وهو فعال لما يريد، وإذا أراد الله وشاء بإرادة سابقة شاملة أن يبتلي البشر في حياتهم الدنيا فإنه سبحانه يمد الكافر بالاستطاعة على الكفر بناء على اختياره للكفر، وكان من الممكن للكافر حيث اختار الكفر أن يختار الإيمان، كما أنه عز وجل يمد الذي اختار الإيمان بالاستطاعة على الإيمان فيؤمن ولا يكفر وكان من الممكن لهذا أن يختار الكفر، وحينئذ يمده الله بالاستطاعة على الكفر.

ومن ثم يكون إمداد الله تعالى الإنسان بالاستطاعة الصالحة للفعل دون ضده تأكيداً لحرية الاختيار ونفياً للجبر من الله للعبد، وذلك لأن إمداد الله عز وجل العبد بعكس ما يختار جبر ومحق للاختيار، أما إمداده بالاستطاعة المحققة للفعل الذي يختاره العبد وليس نقيضه تحقيق وتثبيت وتأكيد لحرية الاختيار.

وعلى هذا تنتفي شبهة الجبر عن مفهوم الاستطاعة عند الأشعري، وأما قول الأشعري بأن الله فعال لما يريد ولا يسأل عما يفعل، والإيمان تفضل منه للعباد يعطيه لمن يشاء ويمنعه عمن يشاء وفقط، فهو قول حق، ولكنه ناقص حيث أغفل دور الإرادة الإنسانية المختارة مما أورد فيها الجبر، والحق أن الله سبحانه قال . **﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾** فأثبت للإنسان مشيئة حرة مختارة لا تخرج عن مشيئة الله عز وجل، وهناك تكمن صعوبة مشكلة الجبر والاختيار والقضاء والقدر[٧٧].

الاستطاعة وتأثيرها عند الأشعري :

أما عن الاستطاعة وتأثيرها فإن الأشعري قام بالتوفيق بين أن يحدث الفعل بقدرة الله تعالى وفاعليته خلقا وإبداعا، مع نسبة الفعل بوجه ما إلى الاستطاعة البشرية حتى يوجب ذلك على العبد المسئولية والجزاء.

وملخص ذلك في أن الله سبحانه حين يرى من العبد عزما وتصميماً على اقتراف الفعل، فإنه يخلق له الفعل ويمده في نفس الوقت بالاستطاعة البشرية التي يقتصر دورها على اكتساب الفعل المخلوق، فدور الاستطاعة في فعلها ليس في إحداثه من عدم أي خلقه أو إيجاده، وإنما هو في اكتساب الفعل ولا تبقى بعده، وليست استطاعة على الفعل وضده أو على الفعل، وبناء على هذا فإن معنى الكسب عند الأشعري أن الفعل واقع بين قدرتين ومفعول بفاعلين، فهو يقع من الله سبحانه إيجاداً وإحداثا من العدم، اكتسابا واقترافا بالإرادة والاستطاعة البشرية المحدودة[٧٨].

وبمعنى أوضح أن وجود الأفعال من العدم إنما يقع بإيجاد الله خلقه لها ووجودها من عباده بمباشرتهم لتلك الأفعال بقدرة حادثة أحدثها الله على ما أراد، فهي من الله سبحانه على معنى أنه هو الذي اخترعها بقدرته القديمة، وهي من عباده كسب على معنى تعلق قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي إكسابهم[٧٩].

والأشعري يقيم نظرية الكسب على أساس التمسك الشديد بمبدأ إفراد الله سبحانه بالخلق لكل شيء حتى أفعال العباد، الحسنة منها والقبيحة على حد سواء، ويدلل على هدا المبدأ بعدة أدلة منها (إن الإيمان كما هو معروف من واقع الحياة حسن مؤلم لصاحبه) لعله يقصد أن الإيمان يقتضي من المؤمن التكاليف الشاقة من العبادات والجهاد الذي قد ينتهي بالشهادة، (والكفر باطل فاسد ممتع مريح لصاحبه) يقصد أيضا الحياة وفق الهوى والشهوات والمتع التي يجنيها الكافر متحللاً من قيود الشرع والتكاليف، فلو جاز أن يكون المؤمن خالقا للإيمان في نفسه لخلقه ممتعا مريحا، كذلك لو جاز للكافر أن يخلق الكفر لخلقه حسناً صوابا حقا كما يريد أو يظن.

ومن ثَمَّ وجب أن يكون للإيمان خالق آخر خلقه للمؤمن، وللكفر خالق آخر خلقه للكافر، هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى ذلك، لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من

الأجسام،لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً[80]، ومن ثَمَّ أن يكون دور الاستطاعة البشرية هو اكتساب الإيمان المخلوق أو الكفر المخلوق حسب اختيار العبد.

وكما يفرد الله سبحانه بالخلق يفرده أيضا بالفاعلية، فليس عنده من فاعل للفعل على الحقيقة إلا الله.

وعن مفهوم الأشعري للألوهية يقول الشهرستاني : (صار أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى إلى أن أخص وصف للإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيها غيره، ومن أثبت فيها شركة فقد أثبت إلهين)[81].

فشمول الإرادة الإلهية لكل المخلوقات يعني تخصيصها لأوقات الخلق والحدوث، وأما شمول القدرة الإلهية فيعني عدم إيجاد شيء من العدم إلا بها حسبما كان عرضا أوفعلا.

وخلاصة القول : إن الأشعري يثبت للإنسان الإرادة المختارة أصيلة عنده ويثبت له الاستطاعة والعلم بما يناسب كينونته المحدودة الضيقة في هذه الحياة الدنيا، ويجعل الثواب والعقاب عدلاً من الله قائما على ما يختاره الإنسان بإرادته الحرة، ويكتسبه بقدرته الحادثة، ولا يقدح في ذلك أن يكون الفعل مخلوقا لله عز وجل، ومن ثَمَّ فالكسب البشري للفعل إنما هو في مجال اختيارات البشر، أما الأفعال الاضطرارية كرعشة الحمى مثلا فإنها فعل الله عز وجل غير مكتسب للعبد بل هو جبر مفروض عليه، ومن ثَمَّ لا يحاسب عليه، ولا على نتائجه بل الجبر نقيض للاختيار، وقد أثبت الأشعري للإنسان الاختيار فلا مجال إذا للقول بأن الأشعري جبري محض كالجهم[82].

أما قول الأشعري بأن أفعال العباد مخلوقة لله، ومكتسبة بقدرتهم الحادثة، فذلك لا يلزم مطلقا بالجبر، لأن هذا الاكتساب إنما هو تابع الاختيار الحر وذلك هو التوفيق والحل الوسط للمشكلة الذي قدمه الأشعري، بين إلغاء الفاعلية الإنسانية تماما عند المجبرة، وبين استقلالها عن الفاعلية الإلهية تماما كما هو الحال عند المعتزلة[83].

ولا يعتبر قول الإمام الأشعري بالكسب ابتداعا، بل هو اجتهاد في أمر حاول كل مفكر إسلامي أن يجتهد في كشف غموضه قدر طاقته، وهو من المسائل موضع الاجتهاد.

ولاشك أن كل مجتهد في هذه القضية مأجور من الله عز وجل مادام يلتزم بالأصول

التي أثبتها السلف الصالح من الأمة في هذه القضية وغيرها من القضايا الإيمانية. وسواء أصاب أم أخطأ، ويستحق الإمام الأشعري من الأمة على ما بذل واجتهد الشكر والثناء، وله من الله عز وجل الأجر والثواب فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خيرا.

* * * * * *

ثانياً : قول الإمام الماتريدي في خلق أفعال العباد

يذهب الإمام أبو منصور الماتريدي* في مسألة خلق أفعال العباد إلى أن الله سبحانه وتعالى خالق الأشياء كلها، فلا شيء في هذا الوجود إلا وهو مخلوق لله تعالى ولا شريك له سبحانه، وإثبات الخلق لغيره إثبات للشريك، وذلك غير معقول ولا مقبول، ثم يقول أيضا إن حكمة الله تعالى تقتضي ألا يكون ثواب إلا وللعبد اختيار فيما يستحق عليه الثواب، ولا عقاب بالأولى إلا فيما يكون للعبد اختيار فيه، وإن ذلك فوق أن مقتضى الحكمة هو مقتضى العدالة أيضا... وعلى ذلك تكون أعمال العباد مخلوقة لله تعالى تطبيقا لقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾[84].

وقد جاء في كتاب التوحيد قوله لو لم يكن – الله – خالقا لأفعال الخلق عامة لما قدر على إظهار حجته التي أظهرها على أيدي رسله، والتدبير الذي جرى عليه من أمر عالمه من أول ما أنشأ خلقه إلى اخر ما ينتهي إليه أمره منتقصا فاسداً لولا مساعدة خلقه له فيما دبر من البقاء، وفيما جعل من العدم فيما أنشأ من النسل، إن ذلك كله مما ظهر بأفعال خلقه وتم به، وليس بحكيم ولا قادر من أراد أن يظهر حجة لا يقدر عليها ' لا بالمعونة بعلم غيره وفعله بل هو جاهل عاجز فثبت أنها كلها ظهرت بما خلقها على يدي من يشاء كيف شاء على ما شاء جل ثناؤه[85].

وبناء على هذا فإنه يوجد فرق بين الماتريدية والمعتزلة في المسألة، فالماتريدية يقررون أن أعمال العباد مخلوقة لله بقوة أودعها فيهم، ولكن كيف يوفق بين اختيار العبد، وبين كون الفعل بقدرة الله سبحانه وتعالي ومخلوقا له سبحانه؟

---

* أبو منصور الماتريدي . هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي نسبة إلى (ماتريد) ولد بها ولا يعرف على وجه اليقين تاريخ مولده ، وتوفى سنة ٣٣٣هـ ، وإليه تنتسب " الماتريدية " وهي فرقة كلامية قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاججة خصومهم راجع الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ج١ ,٩٩.

نجد أن الماتريدي يقول فيها مثلما قال الأشعري، إن له الكسب وهو مختار فيه وبهذا الكسب يكون الثواب والعقاب، وهنا يلتقي مع الأشعري.

إلا أن الكسب عند الأشعري هو الاقتران بين الفعل الذي هو مخلوق لله تعالى، واختيار العبد من غير أن يكون للعبد تأثير في هذا الكسب. أما الكسب عند الماتريدي فإنه يكون بقدرة أودعها الله سبحانه وتعالى في العبد، فالعبد عند الماتريدي يستطيع أن يكسب الفعل بقدرة مخلوقة ويستطيع ألا يكسبه بهذه القدرة، فهو حر مختار في هذا الكسب إن شاء فعل، واقترن الفعل الذي هو مخلوق لله تعالى، وإن شاء ترك، وبذلك يكون العقاب، وحينئذ لا يتنافى كون الله خالقا لأفعال العباد مع اختيارهم.

ونرى في هذا التوسط بين المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة قرروا أن خلق الفعل بقدرة أودعها الله تعالى في العبد،والأشاعرة قرروا أن لا قدرة للعبد في الفعل ولكن له الكسب، والكسب لا يكون إلا بالاقتران لا بتأثير من العبد، والماتريدي قرر أن الكسب بقدرة العبد وبتأثيره

وهذه القدرة التي يكون بها التأثير في الكسب ويظهر أثرها عند وجود الفعل هي الاستطاعة التي هي مناط التكليف عند أبي حنيفة، وتبعه فيها الماتريدي، وتكون عند الفعل، لأنها القدرة المتجددة الحادثة فلا يلزم أن تكون قبل الفعل، والمعتزلة قرروا أن الاستطاعة تكون قبل الفعل لأن التكليف والخطاب به يكون قبل الفعل[٨٦] .

قال الكوثري : جرت عادة الله تعالى بمحض فضله على خلق مراد العبد بعد بعدية ذاتية تحقيقاً لاختياره ومسئوليته، حيث رتب الله سبحانه في كتابه أفعال العبد، على إرادة العبد نفسه، وقال في الحديث القدسي: (**كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم**)[٨٧]، فعلق الهداية على الاستهداء، وهو طلب الهداية وإرادتها فيخلق الله سبحانه الهداية إذا طلبها العبد وأرادها على مقتضى وعده الكريم، وهو لا يخلف الميعاد، وهو مذهب الماتريدية كما حققه البياض في إشارات المرام [٨٨].

ولم يخرج أتباع الماتريدي عن الدائرة التي رسمها شيخهم[٨٩]، فنفوا الخلق لغير الله فراراً من الشرك وأثبتوا للعبد اختياراً هو مدار الثواب والعقاب وعليه يترتب المدح والذم وبهذا الاختيار والكسب يستطيع الإنسان أن يكون قادراً على الفعل والترك بفعل يخلقه الله سبحانه فيه، فأصل الفعل من الله ولكن وصفه والعزم عليه من العبد.

* * * * * *

ثالثاً : قول الإمام البخاري في مسألة خلق أفعال العباد :

صنف الإمام البخاري* - رحمه الله - كتاب (خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل) ووضعه للرد على أصحاب المذاهب الفاسدة، فقد تطورت مشكلة الجبر والاختيار في عصره حتى انحصرت في هذا السؤال : هل الإنسان قادر على خلق فعله أو أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى وحده؟

وقد كان ظهور البحث في الاستطاعة البشرية على يد أبي الهذيل العلاف [ ]، وتابعه النظّام، وشيوخ المعتزلة من بعده فيها وأثبتوا للإنسان قدرة واستطاعة مستقلة على خلق الفعل وإيجاده، وذلك بالإضافة إلى إنكارهم القدر وإن اختلفوا في تفاصيل ذلك.

ومجهود الإمام البخاري في كتابه حيال هذه المشاكل هو انتقاء الأحاديث النبوية الصحيحة وأقوال الصحابة والتابعين التي يرى أنها تخصها ويمكن أن تقدم حلولا لها

فيروي البخاري عن وكيع قوله عن الفرق : (الرافضة شر من القدرية والحرورية شر منهما، والجهمية شر هذه الأصناف) [ ] فكأن وكيعا يرفض القول بإنكار القدر ويعتبر القول بالجبر على مذهب الجهمية أفسد منه.

ويذكر البخاري ما يلزم الجهمي والقدري بالكفر برواية الأشيب ذكر الجهمية فقال منهم، ثم قال : أدخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له " شمعلة " على المهدي فقال دلني على أصحابك فقال : أصحابي أكثر من ذلك فقال دلني عليهم، فقال : صنفان ممن ينتحل القبلة، والقدرية، والجهمي إذا غلا قال : هما اثنان خالق خير، وخالق شر، فضرب عنقه وصلبه [ ]

فالقول باستقلال القدرة البشرية على خلق الأفعال يلزم بالقول بخالقين، لذا فإن الإمام البخاري في بقية الكتاب يحاول إثبات أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وأن كل شيء مخلوق لله حتى أفعال العباد، وهو في كثير من المواضع لا يكتفي بإيراد الأحاديث

---

* هو شيخ الاسلام وإمام الحفاظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي البخاري، حافظ الإسلام وإمام أئمته الأعلام، ولد عام ١٩٤هـ ببخاري وتعرف الآن ببخارستان، صاحب الجامع الصحيح في الحديث أصح الكتب بعد القرآن الكريم جمع فيه (٧٢٧٥) حديثاً، توفى الإمام البخاري سنة ٢٥٦هـ وعمره ٦٢ عاما. [ر] جع الحديث والمحدثون، محمد أبو زهو ص ٣٥٥

الصحيحة، وأقوال الصحابة والتابعين في ذلك، بل نجد له عملاً فكرياً خاصاً واجتهاداً ذاتياً بمنهج سلفي يدلل به على القدر وخلق أفعال العباد ونفي القول بخلق القرآن، ويبين أن القرآن كلام الله، وهو منزل من عند الله غير مخلوق، وقول البشر وكتابتهم وتلاوتهم وحركاتهم وأكسابهم كلها مخلوقة لله، وهو يفرق بين ما يقوم بأمر الله سبحانه وبين أمره سبحانه وتعالى.

فالأمر عند الإمام البخاري قديم، وهو بخلاف ما يقدم بهذا الأمر - أي الأشياء المخلوقة - . (قال أبو عبد الله[93] والقرآن كلام الله غير مخلوق لقول الله عز وجل **﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾**[94]، فبين أن الخلائق والطلب والحثيث مسخرات بأمره كقوله **﴿لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾**[95]، وكقوله : **﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾**[96]، وكقوله **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾**[97]، ولم يقل بخلقه، فماذا يعني الأمر عند الإمام البخاري؟ إنه يفسر لنا مفهوم الأمر بما يرويه عن مجاهد قال: (قلت : لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما ما القدر؟ قال يا مجاهد أين قوله. **﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾**[98]).

ومن ثَمَّ يمكن القول : بأن مفهوم القدر عند البخاري هو مشيئة الله تعالى التي يتم بها الشيء خلقاً أي إيجاداً من العدم وقياما أو تغيراً أي استمراراً في الكون أو فناء، أو تحولاً من حال إلى حال، ثم يذكر ما بين الخلق والأمر من فرق مستدلا بما جاء في قوله تعالى: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾**[99] من أنه سبحانه لم يقل بخلقه، وهذا يعني أن الأمر الكون المخلوق، ومن ثَمَّ يتم كل شيء بقدر الله.

ولكن كيف تتم أفعال العباد التي يفعلونها باختياراتهم وإراداتهم بقدر الله؟

يرد الإمام البخاري بما يرويه بسنده[100] عن حذيفة رضي الله عنه قال النبي ﷺ **(إن الله يصنع كل صانع وصنعته)**، وبما يرويه بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن عمر: **(إن كل شيء بقدر حتى العجز والقدر)**.

ثم يذكر بعد هذه الروايات عقيدته هو في المسألة بقوله : قال أبو عبد الله محمد بن إسماعيل سمعت عبد الله بن سعيد يقول : سمعت يحيى بن سعيد يقول : ما زلت أسمع من

أصحابنا يقولون إن أفعال العباد مخلوقة، قال أبو عبد الله، حركاتهم وأصواتهم وأكسابهم وكتابتهم مخلوقة.

كما يورد الإمام البخاري قول النبي ﷺ لأشج عبد القيس*: (**إن فيك خُلقين يحبهما الله، الحلم والحياء، قال جبلاً جبلت عليه أو خُلقاً مني..؟ قال: بل جبلا جبلت عليه، قال : الحمد لله الذي جبلني على خلقين أحبهما الله**)، وروى البخاري عن أبي بكره عن أشج عبد القيس أن النبي ﷺ قال له ذلك وزاد قلت **قديما كان او حديثا...؟ قال قديما**[١٠١].

وقد أورد – أيضا - الإمام البخاري حديث (**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي...**) في إطار حديثه عن الرق المنشور في سورة الطور ثم يقول بعده، قال أبو عبد الله (فأما المراد والرق ونحوه فإنه خلق، كما أنك تكتب الله، فالله في ذاته هو الخالق، وخطك واكتسابك من فعلك خلق، لأن كل شيء دون الله يصنعه وهو خلق وقال ﴿**وخلق كلَّ شيءٍ فقدّرهُ تقديراً**﴾) . وبهذا أثبت البخاري رحمه الله تعالى في كتابه أن كل شيء في الكون ومنه الأفعال الإنسانية الاختيارية والجبرية، لا تتم إلا بقضاء الله وقدره وليس للإنسان استطاعة مستقلة لخلق أفعاله.

وقد سار الإمام البخاري على ما سار عليه الأوائل من علماء الأمة، فكره ما كرهوه وتجنب ما اجتنبوه، فإنهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة وتجنبوا أهل الكلام، والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم وبينه رسول الله ﷺ.

وعن ضرورة محاربة المذاهب الفاسدة وإقامة حجج الله حيالها يورد لنا الإمام البخاري حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال (سمع النبي ﷺ قوما يتدارؤون في القدر فقال (**إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، فلا تضربوا بعضه بعضا، ما علمتم منه فقولوا، ومالا، فكلوه إلى عالمه**)، وبهذا يرسي الإمام البخاري الأساس المنهجي الأول في البحث عن حقائق القرآن والسنة.

* أشج عبد القيس هو الأشج العصري وقد كان ضمن وفد عبد القيس من بلاد اليمن والذين قدموا المدينة عام ٩هـ في شهر حرام وكان عددهم ثلاثة أو أربعة عشر رجلاً ، وقد سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الإيمان وعن الأشربة، وكان كبيرهم الأشج العصري الذي قال فيه الرسول ﷺ هذا الحديث . راجع : الرحيق المختوم ص ٥٢٦ .

فهو يتوقف، ولا يثير من المسائل ما يبدو متعارضا في الذهن كالجبر والعدل الإلهي، ويرد على ذلك بالنهي عن الخوض في ذلك وإبراز ما كان من الحقائق القرآنية، مساَنداً مصدقا بعضه بعضاً، وما بدا له متضارباً تركه واعتبره من المتشابه وفوضه إلى عالمه، ذلك هو المنهج الذي كان عليه سلف الأمة من هذه المشكلة ومن غيرها من المشاكل في دقة وأمانة.

وهو منهج يختلف عن مناهج البحث في العلوم الدنيوية باختلاف المقدمات، فمقدمات الاستدلال الدنيوي مصدرها التجربة ونتائج الاستقراء القائم على دراسة إحصائية للأشياء الطبيعية المدروسة. أما المنهج السلفي فمقدماته كلها مصدرها الوحي، إما الآية القرآنية أو الحديث النبوي أو أحكام صريحة قائمة عليهما [١٠٥].

* * * * * *

رابعاً : قول أصحاب الاتجاه السلفي في خلق أفعال العباد

يقرر الإمام ابن تيمية* ما ذهب إليه أتباع المذهب السلفي من أن الله خالق كل شيء وأن العبد فاعل حقيقة إذ يقول: (ومما ينبغي أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى: **﴿الله خالقُ كُلِّ شيءٍ﴾** [١٠٦] وقوله: **﴿إنَّ الإنسان خُلق هلوعا.... إلى قوله: منُوعاً﴾** [١٠٧]، فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة، قال تعالى **﴿لمن شاء منكُمْ أن يستقيم * وما تشاؤون إلا أن يشاء اللهُ ربُّ العالمين﴾** [١٠٨]، وقال تعالى: **﴿كلا إنَّهُ تذكِرةٌ * فمن شاء ذَكَرهُ * وما يذْكُرُون إلا أن يَشاء اللَّهُ هُو أهْلُ التَّقْوى وَأهْلُ المَغْفرَةِ﴾** [١٠٩]) [١١٠].

ويبدو من قول الإمام ابن تيمية التفرقة بين الخلق والفعل، حيث ينسب الأول لله، والثاني للعبد، وهو أشبه بقول من سبقه بالتفرقة بين الخلق والكسب.

---

* هو أحمد بن شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن القاسم ، ولد سنة ٦٦١هـ في حران ، نشأ ابن تيمية في أسرة علمية عملها البحث والدراسة ، محبة للعلم ، وقد كان له دورٌ كبيرٌ في إحياء منهج السلف ومحاربة البدعة والرد على أهل الزيغ والضلالة مما عرضه إلى المحن والاضطهاد من مخالفيه ، وظل صابرا محتسبا مجاهدا إلى أن لقى الله عام ٧٢٨هـ بعد أن ترك تلاميذ له يحملون الرسالة من بعده . راجع تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ص ٥٥٨.

وعلى هذا فإن فعل العبد فعل له حقيقة ولكنه مخلوق لله تعالى، مفعول لله، وليس هو نفس فعل الله ففرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق.

ويزيد ابن تيمية القول وضوحا فيقول : (إن لفظ الفعل والعمل والصنع كلفظ البناء والخياطة والتجارة، تقع على نفس مسمى المصدر وعلى المفعول - أي المعنى الحاصل بالمصدر - وكذلك لفظ التلاوة والقراءة والكلام فيراد بالتلاوة والقراءة المقروءة والمتلو، كما يراد بها مسمى المصدر.

والمقصود هنا : أن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين وبصريح العقل،ولكن من قال هو فعل الله أراد به أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات... أي أن أفعال العباد فعل الله وخلقه باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر، وهي فعل العبد- ولا يقال خلقه- باعتبار المعنى المصدري.

وعلى هذا - كما يقول ابن تيمية - تزول الشبهة، فإنه يقال : الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح ،يتصف بها من كانت فعلاً له كما يفعلها العبد وتقدم به ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغيره، كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك :)[١١١]

وعن الكسب عند الأشعري يقول الإمام ابن تيمية : (إن الأشعري مع سائر أهل السنة يقولون : إن الله خالق أفعال العباد فجعل أفعال العباد فعلاً لله تعالى، ولم يقل هي فعلهم، بل قال هي كسبهم. وفسر الكسب بأنه : ما حصل في محل القدرة المحدثة مقروناً بها، ووافقه على ذلك طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد. وأكثر الناس طعنوا في هذا الكلام، وقالوا* عجائب الكلام ثلاثة : طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري)[١١٢].

والحقيقة أن الاختلاف يكاد يكون لفظيا حيث سمى الأشعري الفعل البشري بالكسب، وسماه غيره فعلا وعملا، ولكن الجميع ينسبون للإنسان الفعل، ثم تفسره كل فرقة حسب

* أخذ النظام من ملاحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة ، أي أن الجسم يمكن أن يكون في مكان (أ) ثم يصبح في مكان (ج) دون أن يمر في (ب) ، وهذا من عجائبه حتى قيل من عجائب الدنيا (طفرة النظام) . راجع . موسوعة الأديان والمذاهب ج١/٧٦ - وأما أحوال أبو هاشم ، فلأنه قال إن ذاته - تعالى - مساوية لسائر الذوات في الذاتية وإنما تخالفها بحالة وجب أحوال أربعة هي . الحية والعالمية والموجودية والقادرية راجع محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - للإمام فخر الدين الرازي ص ٢٢٣ .

مذهبها، فيجعله الجهم فعلاً ضرورياً لله حالا في الفاعل البشري، ويجعله المعتزلة خلقا وأحداثا وإبداعاً على التأثير في الفعل المكتسب. ومن ثم جعل مسئولية الإنسان على فعله قائمة على أساس الاختيار، ثم كسب الفعل المختار، ومن ثم يكون هو مربط الفرس - كما يقولون - فينتفي بذلك عنهم شبهة الجبر الموجهة إليهم، ولذلك نرى أن مفهوم الكسب الأشعري يقرب من مفهوم الفعل من الإنسان ويسميه الأشعري كسبا، ويعتبره ابن تيمية فعلاً حقيقياً منسوبا للفاعل منا [١١٣].

وما راه ابن تيمية ونسبه للسلف هو ما رأه ابن القيم، وذلك أن ابن القيم بعد أن هاجم ما سماه كسب الأشعري في كتابه " شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل " بجعله هذا الكسب من محالات الكلام " يقول: (العبد بجملته مخلوق لله) ثم يقول (والصواب أن يقال . تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه)، ويقول: (هي أفعال للعباد على الحقيقة ومفعولة للرب، فالفعل عندنا غير المفعول... فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته، وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل باعتبارين . فربه تعالى هو الذي جعله فاعلاً بقدرته ومشيئته، وأقدره على الفعل، وأحدث له المشيئة التي يفعل بها ".

ويقول (والعبد فاعل منفعل وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لانفعل بوجه، فالجبرية شهدت كونه منفعلا.. والقدرية شهدت كونه فاعلا...). ثم يقول : (إحداث الله لها بمعنى أنه خلقها..قائمة بمحلها وهو العبد، فجعل العبد فاعلاً لها بما أحدث فيه من القدرة والمشيئة،وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به وحدثت بإرادته وقدرته)، ويقول عن أثر هذه القدرة في الفعل لإرادته واختياره أثر فيها، وهي السبب الذي خلقه الله في العبد)[١١٤].

وللمرء أن يتساءل هنا ما الفرق بين هذه القدرة وبين الكسب الذي أنكره؟ وما الفرق بين الجبر، وبين القول بأن العبد منفعل في حال قيام الفعل به؟

من هذا التحليل للمسألة بعد عرضها والوقوف على الأقوال بشأنها يتبين أن الدخول فيها دخول في الدقيق العميق مر علم الكلام بعامة وخلق الأفعال بخاصة، وأن السلف لم يخوضوا من قبل في شيء من ذلك، وبخصوص مسألة القضاء والقدر ولكن اكتفوا بالعمل مع تسليم كامل بالمسئولية، وفقا لقوله ﷺ (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)[١١٥].

ومما لاشك فيه أن الانصراف إلى العمل والاجتهاد فيه يمثل اتجاها عمليا واقعيا لحل مشكلة الجبر والاختيار لأن العمل في ذاته دليل صادق على تحقيق الإرادة الانسانية، والعامل يرى في نفسه تحقق وجودها تحقيقا واضحا يدل على نية وإرادة وقدرة ونصيب ملموس من الحرية حيث كان الرسول ﷺ ينصح بعدم التوقف عن العمل إذا ابتلي الإنسان بما يكرهه أو يسوءه لأن التوقف يفتح عليه باباً من الندم والعجز الذي لا يفيد والقنوط الذي لا ينبغي أن يكون من خصال المؤمن فيقول ﷺ ... احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء، فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فإن 'لو' تفتح عمل الشيطان ".

ومثل هذا المنشغل بالعمل لن يتوقف ليتساءل عن حريته وإرادته، وهل هو مختار او مجبر، لأن مسلكه العملي يقدم له الجواب عن هذه التساؤلات، وسينجو بمسلكه هذا من الموقف السكوني العاجز الذي يتصف به من يقفون عند حدود النظر والجدل ومناقشة الاراء وتفنيدها، دون الوصول إلى رأي حاسم في المسألة فهي قضية شائكة معقدة شغلت البشرية منذ بداية الوجود – ولاتزال –.

* * * * * *

الخاتمة

خلاصة الدراسة وأهم نتائجها

لقد تبين من هذه الدراسة لمسألة خلق أفعال العباد أن أقوال العلماء وأئمة المذاهب على طرفين متناقضين. وطرف وسط بينهما.

- **يتمثل أول الطرفين** المتناقضين في القدرية الذين أخرجوا أفعال العباد عن كونها مخلوقة مقدرة من عند الله، فكذبوا بالقدر، ونقضوا بذلك توحيدهم، وغلاة المعتزلة الذين أنكروا كون الله عالماً بأفعال العباد في الأزل. وهؤلاء يمثلون أحد الطرفين.

- **والطرف الثاني** : يتمثل في الجبرية التي زعمت أن تدبير أفعال الخلق كلها لله، وإضافتها إلى الخلق مجاز، وأن العبد لا حول له ولا قوة، ولا حرية له ولا اختيار فيما يدع أو يذر.

- **والطرف الوسط** : يتمثل في مذهب أهل السنة والجماعة، حيث ذهبوا في القدر وأفعال العباد إلى مادلت عليه نصوص الكتاب والسنة من أن الله سبحانه هو الخالق لكل شيء من الأعيان والأوصاف والأفعال وغيرها، وأن خلقه سبحانه للأشياء بمشيئته إنما يكون وفقا لما علمه منها بعلمه القديم، ولما كتبه وقدره في اللوح المحفوظ، وأن للعباد قدرة وإرادة تقع بها أفعالهم وأنهم الفاعلون حقيقة لهذه الأفعال، بمحض اختيارهم، وأنهم لهذا يستحقون عليها الجزاء إما بالمدح والمثوبه وإما بالذم والعقوبة، وأن نسبة هذه الأفعال إلى العباد فعلاً لا ينافي نسبتها إلى الله إيجاداً وخلقا لأنه هو الخالق لجميع الأسباب التي وقعت بها.

- وقد وضح هذا فيما ذكره الإمام البخاري في كتابه خلق أفعال العباد والذي يوضح ما كان عليه الصحابة والتابعون، ووضح هذا أيضا فيما ذهب إليه الإمام أبو الحسن الأشعري، والإمام أبو منصور الماتريدي، والإمام ابن تيمية، وإن كان بينهم اختلاف إلا أنه يكاد أن يكون لفظيا.

- إن ما ذهب إليه هؤلاء الأئمة الأعلام هو الذي قرره القرآن وهو ما يشعر به الإنسان من نفسه فهو يشعر بأنه يمارس أعماله الإرادية بمحض إرادته واختياره، فيفعل منها ما

يشاء ويدع منها ما يشاء، وهو إذا ما فعل منها ما هو نافع استحق المدح، وإذا فعل ما هو صار استوجب الذم فلو لم يكن مختاراً لما توجه إليه المدح على فعل ما هو نافع، ولما توجه له الذم على فعل ما هو ضار.

بل لو لم يكن الإنسان مختاراً لما كان ثمة فرق بين المحسن والمسيء، إذ أن كلاً منهما مجبر على ما يفعله، ولبطل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ لا فائدة لهما حيث إن الإنسان مسلوب الإرادة، ولما كان ثمة معنى لتكليف الله للعباد لأن تكليفه إياهم مع سلب اختيارهم هو منتهى الظلم الذي ينزه الله عنه... ولو كان الإنسان مسيرا لضاعت فائدة القوانين ولبطل الجزاء من الثواب والعقاب.

هذا، وأسأل الله تعالى أن يرزقنا الإيمان الصادق، والعقيدة الصحيحة، ويلهمنا العمل الصالح، وأسأله الإخلاص في القول والعمل والسر والعلن، وأن يجنبنا الفواحش ما ظهر منها وما بطن، كما أسأله أن يطهر قلوبنا من النفاق والرياء وأن يثبت قلوبنا على دينه نحن المسلمين أجمعين إنه نعم المولى ونعم النصير.

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيراً والحمد لله رب العالمين.

* * * * * *

الهوامش

(١) راجع محيي الدين النووي شرح صحيح مسلم جـ ١ / ١٥٠، وقد روى الحديث أيضا الترمذي وقال حديث صحيح، وراجع: د/ محمود محمد مزروعة - تاريخ الفرق الإسلامية - ص ٨٤ - دار المنار - بدون تاريخ.

(٢) راجع د / يحيى هاشم فرغل موجز العقيدة الإسلامية في الإلهيات ص ١٥٣ كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي - ط(١) ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م

(٣) اللالكي شرح أصول إعتقاد أهل السنة دار طيبة للنشر والطباعة جـ ٣ / ٧٥٠، وراجع الآجري الشريعة - دار البصيرة الأسكندرية ص ٢٤٢.

(٤) اللالكي شرح أصول اعتقاد أهل السنة جـ ٣ / ٧٤٩

(٥) راجع د/ يحيي هاشم فرغل موجز العقيدة الإسلامية في الإلهيات ص ١٥٣، ١٤٥.

(٦) راجع د / محمد صلاح الصاوي تهذيب شرح العقيدة الطحاوية - نشرة الجامعة الأمريكية المفتوحة ص ٣٢٢، البغدادي الفرق بين الفرق ص ١١١ عبد المنعم الأمين - أصول الإيمان ص ١٩، د / أحمد عطية علي البيهقي وموقفه من الإلهيات - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ط١، ١٤٠٢هـ ص ٣٢١ ، عبد الكريم الخطيب - القضاء والقدر - دار المعرفة بيروت - ص ١٧٤.

(٧) الشهرستاني - الملل والنحل - مكتبة الأنجلو المصرية - ط١، ١٩٧٧م - ص ٨٧.

(٨) سورة الصافات الأية (٩٦).

(٩) سورة القصص الأية (٦٨).

(١٠) سورة الإنسان الأية (٣٠).

(١١) سورة إبراهيم الأية (٤).

(١٢) سورة الأنفال الأية (١٧).

(١٣) صحيح البخاري باب نهي تمني المرض والموت رقم ٥٣٤٩.

(١٤) راجع: د / محمود محمد مزروعة - تاريخ الفرق الإسلامية - ص ٧٥.

(١٥) سورة الأنفال الأية (١٧).

(١٦) راجع: د / أحمد عطية - البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٣٢٦.

(١٧) سورة السجدة الأية (١٧)

(١٨) راجع: د / محمد صلاح الصاوي - تهذيب شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٢٣.

(١٩) سورة البقرة الأية (٢٨٦).

(٢٠) سورة الكهف الأية (٢٩).

(٢١) سورة النجم الأيات (٣٩، (٤١ -

(٢٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي: انظر. الترغيب والترهيب جـ ١ / ٢٥.

(٢٣) راجع علي بن محمد بن أبي العز الحنفي شرح الطحاوية في العقيدة السلفية - تحقيق أحمد شاكر مكتبة دار التراث ١٣٧٣ -هـ ص ٣٦٣، عبد الكريم الخطيب - القضاء والقدر - ص ١٧٣، تهذيب شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٢٢.

(٢٤) أخرجه أبو داود في كتاب السنة باب في القدر رقم ٤٦٩١.

(٢٥) أخرجه أبو داود في كتاب السنة باب في القدر ٤٦٩٢.

(٢٦) راجع محمد خليل هراس -شرح العقيدة الواسطية ص ١٣٤، النووي- شرح صحيح مسلم جـ ١٦ / ١٥٤

(٢٧) الشهرستاني – الملل والنحل – ص ٨٧.

(٢٨) راجع د / محمود محمد مزروعة – تاريخ الفرق الإسلامية ص ١٢٣

(٢٩) راجع د / محمود محمد مزروعة – تاريخ الفرق الإسلامية ص ٩٣، ٩٤.

(٣٠) سورة النساء الاية (٢٥).

(٣١) سورة الكهف الاية (٧٩).

(٣٢) سورة التكوير الاية (٢٨).

(٣٣) ابن أبي العز الحنفي – شرح العقيدة الطحاوية– مكتبة دار التراث – ص ٣٧٦.

(٣٤) سورة البقرة الآية (٢٨٦).

(٣٥) راجع محمد أبو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية – دار الفكر العربي – ط١ ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م – ص ١٢١

(٣٦) سورة المؤمنون الاية (١٤).

(٣٧) سورة السجدة الآية (١٧)

(٣٨) سورة الزخرف الاية (٧٢).

(٣٩) سورة الزمر الاية (٦٢).

(٤٠) سورة الصافات الاية (٩٦)

(٤١) سورة الشمس الأيتان (٧، ٨)

(٤٢) محمد صلاح الصاوي – تهذيب شرح الطحاوية ص ٣٢٤.

(٤٣) علي بن سلطان محمد القاري – منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر – دار البشائر الإسلامية – ص ١٥٨

(٤٤) الإمام فخر الدين الرازي – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين – دار الكتاب العربي بيروت – ص ٢٨١.

(٤٥) سورة الإنسان الاية (٣٠).

(٤٦) د/ محمود مزروعة – تاريخ الفرق الإسلامية ص ١٢٤.

(٤٧) راجع عبد الكريم الخطيب – القضاء والقدر – ص ٣٥.

(٤٨) سورة الحديد الاية (٢٢).

(٤٩) صحيح مسلم جـ ٤ / ٢٠٤٤ رقم ٢٦٥٣.

(٥٠) سنن الترمذي جـ ٢ / ٤٥٨ رقم ٢٠٥٥، وقال الترمذي الحديث حسن غريب

(٥١) سورة المائدة الآية (٤٨).

(٥٢) سورة النحل الاية (٩٣)

(٥٣) سورة الروم الاية (٣٠).

(٥٤) سورة الأنعام الاية (٤٤).

(٥٥) سورة الأنعام الآية (٤٤).

(٥٦) سورة الجمعة الآية (٤).

(٥٧) الحديث رواه الإمام أحمد في المسند عن ابن عمر.

(٥٨) سورة الأنعام الآية (٥٣).

(٥٩) سورة البقرة الآية (١٩٧).

(٦٠) راجع هذه الشبه والإجابة عليها وعلى غيرها في كتاب علي بن محمد بن أبي العز الحنفي شرح الطحاوية في العقيدة السلفية – من ص ٣٧١ ٣٧٨، وراجع: تهذيب شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٢٥، ٣٢٧.

(٦١) راجع د/ فاروق أحمد الدسوقي – القضاء والقدر في الإسلام –المكتب الإسلامي بيروت ط١، ١٤٠٦هـ ج ٢/ ٣٢٩.

(٦٢) سورة الصافات الآية (٩٦).

(٦٣) سورة السجدة الآية (١٧).

(٦٤) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع مطبعة مصر ١٩٥٥ م ص ٧٠

(٦٥) راجع أبو الحسن الأشعري – الإبانة في أصول الديانة – ص ٥٠.

(٦٦) سورة البروج الآية (١٦).

(٦٧) علي بن محمد بن أبي العز الحنفي – شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٥ ، صحيح مسلم ج٤ / ٢٠٥٢.

(٦٨) راجع الامام الفخر الرازي – محصلة أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٨٠، د / فاروق الدسوقي القضاء والقدر –ص ٣٣٠، ٣٣١، عبد الكريم الخطيب – القضاء والقدر –ص ١٨٥.

(٦٩) علي بن سلطان محمد القاري – منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر ص ١٥٤.

(٧٠) الإمام أبي حنيفة – الفقه الأكبر – ص ٣١.

(٧١) د/يحيى هاشم فرغلي – موجز العقيدة الإسلامية في الإلهيات ص ١٥٥.

(٧٢) راجع. الإمام أبو الحسن الأشعري – اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٩٤.

(٧٣) راجع: الإمام أبو الحسن الأشعري – اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٩٤.

(٧٤) الإمام أبو الحسن الأشعري – الإبانة في أصل الديانة ص ٥١.

(٧٥) راجع. الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب ص ٩٥.

(٧٦) سورة الأنبياء الآية (٢٣).

(٧٧) راجع: د / فاروق الدسوقي – القضاء والقدر – ص ٣٣٣.

(٧٨) راجع. الشهرستاني - الملل والنحل – ص ٩٨.

(٧٩) راجع. الاعتقاد ص ٦٠.

(٨٠) راجع أبو الحسن الأشعري – اللمع ص ٧٢.

(٨١) ابن رشد – نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٩١.

(٨٢) راجع. د/ يحيى هاشم – موجز العقيدة الإسلامية في الإلهيات ص ١٥٧، د/ صلاح عبد العليم – العقيدة الإسلامية في ضوء القرآن الكريم ص ١٧١.

(٨٣) راجع د / فاروق الدسوقي - القضاء والقدر جـ٢/ ٣٣٧

(٨٤) سورة الصافات الاية (٩٦).

(٨٥) راجع لابن خزيمة – كتاب التوحيد، ص ٢٣٣، ٢٣٤

(٨٦) راجع محمد أبو زهرة – تاريخ المذاهب الإسلامية– ص ١٧٣، بلقاسم الغالي – أبو منصور الماتريدي– ص ٢١٩

(٨٧) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب البر والصلة والأدب - باب تحريم الظلم – جـ ١٦ / ١٣١.

(٨٨) راجع. وهبي سلطان غاوجي – أركان الإيمان – ص ٣٣٧.

(٨٩) راجع بلقاسم الغالي – أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية – ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(٩٠) راجع للأشعري – مقالات الإسلاميين – جـ١ / ٢٧٥، للشهرستاني – والملل والنحل – حـ ١ / ٤٩.

(٩١) للإمام البخاري – خلق أفعال العباد – ص ١٧.

(٩٢) المرجع السابق ص ١٦.

(٩٣) للإمام البخاري – خلق أفعال العباد ص ٢٣.

(٩٤) سورة الأعراف الآية (٥٤).

(٩٥) سورة الروم الآية (٤)

(٩٦) سورة يس الاية (٨٣).

(٩٧) سورة الروم الاية (٢٥).

(٩٨) سورة الأعراف الاية (٥٤)

(٩٩) سورة الروم الاية (٢٥).

(١٠٠) هذه الروايات ذكرها الإمام البخاري في كتاب خلق أفعال العباد – باب خلق أفعال العباد ص ٢٥، ٢٦ راجع للبيهقي شعب الإيمان رقم ١٩٠ ط / ٢٠٩ – للبيهقي – الأسماء والصفات جـ٥ / ٢٧٩، صحيح مسلم جـ٤ / ٢٠٤٥.

(١٠١) الإمام البخاري – خلق أفعال العباد ص ٣٩، صحيح البخاري ح رقم ٤٣٦٨، ٧٥٥٦، صحيح مسلم ح رقم ١٨

(١٠٢) سورة الفرقان الآية (٢).

(١٠٣) الإمام البخاري – خلق أفعال العباد ص ٣٨

(١٠٤) الإمام البخاري – خلق أفعال العباد ص ٤٣، راجع تحفة الأحوذي شرح صحيح الترمذي – كتاب القدر – باب ما جاء من التشديد في الخوض في القدر جـ ٦ / ٢٧٨، ٢٧٩

(١٠٥) راجع د / فاروق الدسوقي – القضاء والقدر – ص ١٢٢.

(١٠٦) سورة الزمر الاية (٦٢).

(١٠٧) سورة المعارج الايتان (١٩: ٢١).

(١٠٨) سورة التكوير الايتان (٢٨، ٢٩).

(١٠٩) سورة المدثر الأيتان (٥٤ ٥٦).

(١١٠) الإمام ابن تيمية – مجموعة الرسائل والمسائل – مطبعة المنار – ط ١١، ١٣٤٩هـ ص ٥٠، راجع. د/ يحيى هاشم فرغل موجز العقيدة الإسلامية في الإلهيات ص ١٥٩

(١١١) الإمام ابن تيمية - رسالة الإرادة والأمر ص ٣٥٩، مجموع الرسائل الكبرى، راجع العقيدة في ضوء القرآن الكريم ص ١٧٤، ١٧٥.

(١١٢) الإمام ابن تيمية - منهاج السنة لابن تيمية – تحقيق د / محمدرشاد سالم ص ٣٢٣.

(١١٣) راجع: د / فاروق الدسوقي – القضاء والقدر جـ٢/ ٣٥٢

(١١٤) للإمام ابن القيم – شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة – ص ١٣١. ١٣٨.

(١١٥) صحيح البخاري بحاشية السندي – كتاب القدر – باب ﴿وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾ جـ٤ / ١٤٤ ومسلم في كتابه القدر "باب كيفية خلق الآدمي" – شرح النووي جـ١٦ / ١٩٧.

أهم المصادر والمراجع

١- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل

- الإبانة في أصول الديانة - المطبعة المنيرية - القاهرة ١٩٨٥م.

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - تصحيح وتقديم د/ حمودة غرابة - مطبعة مصر ١٩٥٥ م.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق / محمد محيي الدين عبد الحميد - بدون تاريخ.

٢- الأمين محمد - أصول الإيمان (٣) - الجامعة الأمريكية المفتوحة - بدون تاريخ.

٣- أبو زهرة: محمد محمد- تاريخ المذاهب الإسلامية- دار الفكر العربي- بدون تاريخ.

٤- أبو داود:سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي-دار الريان للتراث- بدون تاريخ.

٥- الألباني وهبي سليمان غاوجي - أركان الإيمان - ط٢ -١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦- ابن تيمية الإمام أحمد بن عبد الحليم - مجموع الرسائل والمسائل - مطبعة المنار القاهرة - ط١ ١٣٤٩هـ

٧- إبراهيم د/ صلاح عبد العليم - العقيدة في ضوء القرآن الكريم - مكتبة الأزهر - ط١ ١٤٠٢ -هـ - ٢٠٠٢م

٨- ابن قيم الجوزية - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة - مكتبة الطائف بالسعودية.

٩- البخاري الإمام محمد بن إسماعيل البخاري

- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل -مؤسسة الرسالة - ط ١١ - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- الجامع الصحيح - نشر دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٨٧م

١٠- البغدادي عبد القاهر بن طاهر - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة المدني بالقاهرة - بدون تاريخ

١١- الترمذي أبو عيسى محمد بم محمد - تحقيق / أحمد محمد شاكر - المكتبة الإسلامية بمصر - بدون تاريخ

١٢- الحنفي علي بن علي بن محمد بن أبي العز - شرح الطحاوية في العقيدة السلفية - تحقيق / أحمد شاكر - مكتبة التراث ١٣٧٣ -هـ

١٣- الخطيب عبد الكريم - القضاء والقدر بين الفلسفة والدين - دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - بدون تاريخ

١٤- الدسوقي د / فاروق أحمد- القضاء والقدر في الإسلام - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ٢ - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

١٥- الرازي الإمام فخر الدين محمد بن عمر-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين تعليق وتقديم - طه عبد الرؤوف سعد - دار الكتاب العربي - ط ١ - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٦- سابق سيد - العقائد الإسلامية - الفتح للإعلام العربي ١٤١٢ -هـ -١٩٩٢م

١٧- سالم د/ محمد رشاد - منهاج السنة لابن تيمية - نشر مكتبة الخياط بدون تاريخ.

١٨- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم

الملل والنحل تحقيق / محمد سيد الكيلاني القاهرة ١٩٦١م الملل والنحل تحقيق د/ محمد بن فتح الله بدران

- نهاية الإقدام في علم الكلام - تصحيح / ألفريد جيوم ١٩٨٧م.

١٩- الصاوي. د/ محمد صلاح - تهذيب شرح العقيدة الطحاوية - الجامعة الإسلامية المفتوحة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٠- علي د/ أحمد عطية - البيهقي وموقفه من الإلهيات - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - ط٣ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢١- مرغل. د/ يحيي هاشم - موجز العقيدة الإسلامية في الإلهيات - كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي - ط١ ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م

٢٢- القاري علي بن سلطان محمد القاري - منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر - دار البشائر الإسلامية ط١ ١٤١٩هـ ١٩٩٨م

٢٣- اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة - تحقيق / د. أحمد سعد حمدان - نشر دار طيبة بالرياض ط ١٤٠٤هـ.

٢٤- المباركفوري الحافظ أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم - تحفة الأحوذي شرح صحيح الترمذي - دار الفكر بيروت ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

٢٥- مزروعة. د/ محمود محمد - تاريخ الفرق الإسلامية - دار المنار - ط١ ١٤١٠هـ - ١٩٩١م

٢٦- النووي. الإمام محيي الدين بن شرف الدين - شرح صحيح مسلم - المطبعة العصرية ومكتبتها بدون تاريخ.

فهرس الموضوعات

تم بحمد الله وتوفيقه

Abstract

Human Behavior: Between Force and Choice in Islamic Thought

By Dr. Adel Muhammad Darweesh

The phenomenon of the creation of actions is one which is connected with the topic of Fate of which much has been written about, with many question and debates being held. There are those who affirmed creation and acts and attributed it to God and denied that man has any will to control acts and create them. Yet there are those who say otherwise, and some stand midway between the two views. These are the ideas which are the focus of this research.



الشبكة العالمية للمعلومات وآفاقها في الدعوة إلى الله

د. ماجد عبد السلام إبراهيم*

* أستاذ العقيدة والأديان المشارك في كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي



ملخص البحث:

من الأمور المسلم بها، أن شبكة المعلومات العالمية "الإنترنت"، تُعد ثورة كبيرة في عالم الاتصالات، حيث أصبحت من أقوى الوسائل الإعلامية في العصر الحديث من حيث التأثير.

الأمر الذي يحتم علينا نحن المسلمين،أن نستفيد من هذه الثورة الإعلامية والاتصالية قبل غيرنا من بني البشر. باعتبار عالمية رسالة الإسلام التي نحملها، ويجب علينا إبلاغها لكل من يحي على هذه الأرض.

ولقد فتحت هذه الشبكة الدولية الجبارة، آفاقا جديدة للدعوة الإسلامية والعمل لإسلامي،واستغلالها في الدعوة، أصبح ضرورة ملحة إلى جانب كل ما وصل إليه العلم من وسائل إعلامية.

ومما يركز عليه البحث هو: إعطاء نبذة عن نشأة الشبكة العالمية وتطورها، وبحث الآفاق التي تقدمها الشبكة العالمية "الإنترنت" للدعوة الإسلامية، وبيان مميزات "الإنترنت" للدعوة إلى الله، وتشخيص بعض المعوقات والمشاكل التي قد تنتج من جراء استخدام المعلومات التقنية في الدعوة،بالإضافة إلى استنتاج بعض المقترحات.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان، على سيدنا محمد، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد

فمن الثابت يقيناً، أن الدعوة الإسلامية تنبع من طبيعة هذا الدين، باعتباره رسالة عالمية تخاطب الضمير الإنساني في امتداده التاريخي والجغرافي، بما يهديه إلى سواء السبيل، استقامة في السلوك، واستنارة في الفكر، وسمواً في التعامل البشري على الأرض، وانسجاما مع جوهر الدين الإسلامي الذي يجعل الإنسان محورا لدعوته، وغاية لرسالته، تحقيقا لقول الحق تبارك وتعالى ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾(الإسراء٧٠).

وإذا كانت أصول الدعوة إلى الإسلام ثابتة لا تتغير، فإن ما يقتضيه منطق الدين نفسه، أن وسائل الدعوة تتغير من عصر إلى عصر، من الوجهة العملية، ومن حيث إنها أداة تبليغ رسالة الإسلام، وهداية الناس إلى الصراط المستقيم، وإن كان المضمون في هذا المجال شديد الارتباط بالشكل، لدرجة يعسر معها الفصل بينهما، بحكم العلاقة الوثيقة بين الدعوة وأسلوبها، وبين الفكرة ومحتواها، فليس الشكل هنا منفصلا عن المضمون، مما يوجب قيام تلازم بين العنصرين، ومراعاة مقتضياتهما في سياق واحد، ووفق خط تصاعدي مطرد بالقدر الذي يجسم في الواقع سمو الدعوة ونبل الأسلوب، وعالمية العقيدة، وحيوية الوسيلة على النحو الذي يستجيب لقول الله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾ (النحل: ١٢٥).

ولعل هذا التلازم الوثيق بين العناصر الثلاثة: ﴿**سَبِيلِ رَبِّكَ**﴾ . ﴿**الْحِكْمَةِ**﴾ و﴿**الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾ هو ما يشكل القاعدة الذهبية للدعوة الإسلامية في كل عصر، وهو ما يُعَد أصلا من أصول الدعوة، لا تنال منه تقلبات الدهر.

وليس معنى هذا الضبط القرآني لروح الدعوة أن فرص التجديد والاجتهاد في مجال

ابتكار الأساليب، واستنباط الوسائل، قاصرة أو ذات نطاق محدود، ولكن خلاصة التوجيه القرآني في هذا الإطار، تكمن في إشعار المسلم الداعي إلى الله بجلال الرسالة التي يحملها، وبسمو الأمانة التي ينهض بها، وبثقل الواجب الملقى على عاتقه، وفي تنبيهه على أن القضية التي هو إزاءها، ليست من مطلق القضايا التي تسمح بإطلاق العنان للفكر، دونما ضابط يحكم العلاقة بين عنصري العملية الإعلامية التربوية. (الدعوة الإسلامية) بحسبانها مضمونا، و(أسلوب التبليغ) باعتباره شكلا.

وبتحديد هذا المفهوم بالكيفية الواضحة التي لا لبس فيها ولا غموض، تنفسح أمامنا سبل الدعوة وتنبسط أساليبها، وتتاح لنا فرص عديدة، للتجديد وا لاجتهاد والابتكار، بما يلائم عصرنا ،ويستجيب لمتطلبات المرحلة التاريخية، ويحقق الغايات النبيلة المتوخاة من العملية الدعوية، من حيث هي جهد بشري منظم، يسعى إلى أداء راقٍ للرسالة الإسلامية الهادية إلى الحضارة، والتقدم، والمحبة، والسلام.

وقد استحدثت في العصر الحديث وسائل تقنية جديدة للتواصل، تمكن من مخاطبة الناس أينما كانوا، دون تجشم مشاق السفر للقائهم، وتكاليف الوصول إليهم، من اولها الإعلام المرئي والمسموع، ثم وسائل نقل المعلومات المستندة إلى تقنيات الحاسوب، مثل الأقراص المضغوطة، والشبكة العالمية للمعلومات.

وتعتبر الشبكة العالمية للمعلومات، من وسائل التقنية التي تفسح المجال للدعوة الإسلامية، بما توفر من تقنيات الاتصال والتخاطب الاني، بأيسر كلفة وأقل جهد، مما يجعلها وسيلة ناجعة،لتجاوز العراقيل التي تقف في وجه انتشار الدعوة الإسلامية بالوسائل التقليدية.

وعندما ننظر إلى مبادرة أصحاب الفكر الملحد، وأهل الملل والنحل المختلفة في العالم، وأصحاب المذاهب الهدامة، واستغلالهم هذه الوسائل لنشر أفكارهم، نعرف مقدار الخطر الذي يهدد الأمة والمسلمين في عقر دارهم.

ومن هذا المنطلق أرى أن الإنترنت إن لم يكن أهم وسيلة في نقل الدعوة ونشرها، فهو الأهم، من حيث التواصل، والانتشار بين أفراد الجيل الجديد من أبناء هذا العالم الإلكتروني.

ومن هنا، فإن استغلال تلك الأداة لتحقيق التواصل الفاعل بين الدعاة وكل البشر بكل اللغات المتاحة، وكل الأساليب الدعوية، وطرح الآراء والفتاوى، والقضايا التي تواجه الأمة والمجتمع كله بكل فئاته، وطبقاته وقطاعاته في شئون الدعوة، لهو من المفيد للدعاة والدعوة، لتحقيق السرعة في النقل، والرد والزيادة في مساحة المعرفة، ولتناول القضايا من زوايا متعددة، بما يحقق التفاعل الإيجابي، ويغربل الأفكار غير المقبولة، ويفضح الآراء الشاذة.

ومن ثم لابد من الاستخدام الواعي لها، والحذر من الاستخدام المضاد لها من قبل الأمم المعادية في التشكيك بالإسلام، وتشويه صورته الناصعة.

لذا وجب علينا ألاَ نقف مكتوفي الأيدي، أو أن ندس رؤوسنا في الرمال، بل لا بد من البدء بجد ونشاط، وفق برنامج استراتيجي محدد، يمكن لجميع العاملين في مجال الدعوة الإسلامية، وكل المنظمات الإسلامية، وعلى رأسها وزارات الأوقاف والشؤون الإسلامية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، بتفعيل ذلك الأمر، والأخذ بكل وسائل التكنولوجيا المعاصرة، حتى نحقق النتائج الإيجابية للدعوة الإسلامية.

وهذه دراسة حاولت من خلالها بحث أهم القضايا في موضوع الشبكة العالمية وكيفية الاستفادة منها في خدمة الدعوة الإسلامية.

ولقد جاءت الدراسة على النحو الآتي:

التمهيد: وضمنته التعريف بمصطلحات البحث.

المبحث الأول: الشبكة العالمية الإنترنت تاريخها ومكوناتها وخصائصها

المبحث الثاني: استخدام الإنترنت في الدعوة إلى الله.

الخاتمة: وبها أهم التوصيات والمقترحات

أهم المصادر والمراجع :

و الله أسال أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجه الكريم

وأن يجزينا عليه أجراً حسناً في الدنيا و الاخرة، إنه ولي ذلك و القادر عليه.

التمهيد

تحديد المفاهيم

من الحقائق الثابتة في مجال البحث العلمي، أن تحديد المفاهيم والمصطلحات، ومحاولة إشاعتها، وإدراك دلالاتها، يعتبر من الأمور المهمة في بناء المرجعية والتحصين الثقافي، والانطلاق إلى ميادين التدافع والحوار بالزاد الكافي. لأن المفاهيم والمصطلحات، تشكل أوعية التفكير، وجذوع النسق الحضاري الممتد من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، إضافة لما لها من رصيد نفسي وثقافي، واختبار تطبيقي تاريخي، يجعلها محل ثقة واستمساك إنها باختصار تشكل ملامح حضارة الأمة، وقسمات شخصيتها، ومحصلات الفكر، ومعالم الطريق.

لذلك أعتقد أن الغفلة عن مدلول المفاهيم، التي يراد إشاعتها في عالم المسلمين يعتبر من الغفلة عن الأسلحة، وأول مراحل الوهن والاغتراب.قال تعالى: **﴿وَدَّ الَّذين كفروا لَوْ تَغْفُلُون عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُون عَلَيْكُمْ مَيْلَةً واحدةً.....﴾** (النساء:١٠٢).

وعلى هذا فلا بد من التبصر والفقه، والدقة الكاملة في التعامل مع المصطلحات السائدة، والتعرف على متطلباتها، وأهدافها ودلالاتها، ومدى الاستفادة منها في الواقع الدعوي المعاصر.

لذا فإنني سأقوم ببيان مصطلحات البحث على النحو التالي:

أولا: التعريف بالدعوة.

ولبيان تعريف الدعوة أتنا ول ما يأتي :-

١ - الدلالات اللغوية للفظة الدعوة.

إن المعجم اللغوي العربي لم يترك لنا مجالا واسعا لإضافة أي دلالة أو فضاء لغوي جديد للفظة الدعوة "لأنه استوعب اللفظة في مختلف استعمالاتها وسياقاتها الممكنة على حسب معهود العرب ولسانهم. ولغرض بيان سعة المجال الدلالي للمعجم العربي سوف نعرج على ذكر مختلف الدلالات والمعاني التي يمكن أن تحتملها اللفظة.

، وهذه جملة من التعاريف اللغوية التي توردها معاجم اللغة العربية.

يرد لفظ **الدعوة** " بمعنى الابتهال والسؤال والرغبة فيما عند الله. فقد ذكر **الفيومي** أن الدعوة تعبر عن "الابتهال والسؤال أي دعوت الله وأدعوه، وأدعوه دعاء، أي أبتهل إليه بالسؤال، وأرغب فيما عنده من الخير "[1]. وورد في (**أساس البلاغة**) قوله دعوت فلاناً: ناديته وصحت به، والنبي داعي الله"[2]. وذكر كذلك أن دعوت فلاناً وبفلان: ناديته وصحت به، وتداعوا في الحرب: اعتزوا... ودعوت زيداً سميته.. وأصابتهم دواعي الدهر: صروفه، ودعا بالكتاب: استحضره، وفلان يدعى بكرم فعاله. يخبر عن نفسه[3]. كما ورد في مختار الصحاح قوله: "الدعوة مأخوذة من الدعاء وهو النداء لجمع الناس على أمر وحثّهم على العمل له"[4] ومن ناحية أخرى ورد ت لفظة "الدعوة" في خطابات النبي -ﷺ- الموجهة لدعوة بعض ملوك زمانه. ففي كتاب النبي -ﷺ- إلى هرقل ورد قوله. من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإن عليك إثم الإريسيين"[5].

وقد وردت لفظة الدعوة في القران الكريم، بمعان عديدة منها: الطلب، والعبادة، والدعاء، والسؤال، وغير ذلك.[6]

من الواضح البيِّن أن لفظة دعوة من الألفاظ الكثيرة التداول في لغة العرب، ومن ثمَّ جاءت تعاريفها متنوعة بين الطلب، والنداء، والدعاء. ومن ثم جاء المعنى الاصطلاحي مشتملا على نفس المعاني اللغوية.

٢- الدلالات الاصطلاحية لمفهوم "الدعوة".

فإذا كان الفضاء اللغوي للفظة "الدعوة" واسعاً ومحيطاً بمعانٍ كثيرة ومتنوعة، فإن التنوع والإحاطة كذلك بمعانٍ ومجالات دلالية كثيرة يظهر في التعريف والبيانات الاصطلاحية لمفهوم الدعوة..

وهذه بعض التعاريف التي توضح لنا مفهوم الدعوة في الاصطلاح:

أ - الدعوة هي: "الدين الذي ارتضاه الله للعالمين، وأنزل تعاليمه وحيا على رسول الله -ﷺ-، وحفظها القرآن الكريم والسنة النبوية"[7].

ب - **الدعوة الإسلامية** هي برنامج كامل يضم في أطوائه جميع المعارف التي يحتاج إليها الناس ليبصروا الغاية من محياهم، وليستكشفوا معالم الطريق التي تجمعهم راشدين[٨].

ج - **الدعوة هي**: تبليغ الإسلام للناس وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة[٩].

د - ا **لدعوة بوصفها علماً وفنا: ومن ذهب إلى ذلك عرفها بأنها**: مجموعة من القواعد والأصول التي يُتوصَّل بها إلى تبليغ الإسلام للناس وتعليمه وتطبيقه[١٠].

وينبغي أن نؤكد هنا ملاحظة مهمة هي أن الدعوة التي نعنيها هنا، ويدور حولها مجمل البحث، تشمل كما هو واضح في التعريف أمرين أساسيين هما وجهان لحقيقة واحدة الدعوة كدين يُبلَّغ ويُلتَزم. والدعوة بوصفها عملية تبليغ لهذا الدين ومحاولة لتعريف الناس به، وحركة جهاد من أجل البناء ومواجهة الهدم

لقد تبين لنا مما سبق أن الدعوة، أو المعرفة الدعوية، قد تمت عملية تناولها ومعالجتها وفق أطر متنوعة، فمنها ما يركز على النظر إلى الدعوة باعتبارها هي الإسلام، ومنها ما يركز على النظر إلى الدعوة بوصفها عملية تبليغ، ومنها ما يجمع في النظر بين الإسلام والعملية التبليغية، ومنها ما يحاول أن يتحدث عن الدعوة على مستوى كونها علما.

وإنه لمن الجلي أن التعريف الذي يجمع بين الإسلام وعملية التبليغ يؤدي في نهايته المعرفية إلى عرض الدعوة بوصفها علما، وإلا فإن عملية التبليغ المنهجي للإسلام لن تتحقق بالكيفية المطلوبة.

٣ - **أما الداعية فهو**: المؤهل القائم بترغيب الناس في الإسلام وحثهم على التزامه بالوسائل المشروعة[١١].

ثانيا - مفهوم الشبكة العالمية "إنترنت".

ولبيان هذا المصطلح أوضح أمرين:

الأمر الأول: التعريف بالشبكة. بداية يمكن تعريف أي شبكة معلومات في أبسط صورة بأنها "مجموعة مواد ومعدات معلوماتية متصلة بعضها ببعض"[٢]

وتتكون شبكة "الإنترنت" في جزء منها من المعدات (كالحواسيب والطرفيات والكابلات.)، وفي جزئها الأخر من البرمجيات (كالبرامج التطبيقية وبرامج إدارة الشبكة ونظام الحماية.) ثم من الطاقم البشري الذي يتألف من تقنيين وإداريين مهمتهم وضع الشبكة قيد الاستثمار، ومن زبائن الشبكة وهم المستخدمون المستفيدون من الخدمات التي تقدمها لهم(٢).

ويسمى بروتوكول الاتصالات الرئيس في "الإنترنت" ببروتوكول الإنترنت(IP) Internet Protocol، ويحدد قواعد دقائق اتصال الحاسبات بعضها البعض، فهو يحدد بدقة كيف يمكن أن تتكون مجموعات الرسائل Packets، وكيف يمكن لمحدد مسار الرسائل تمرير كل مجموعة نحو هدفها، وعلى كل حاسب مرتبط ب الإنترنت" الالتزام بقواعد بروتوكول الإنترنت.٣

ف الإنترنت" وسيلة اتصال، واسعة الانتشار، ترتبط بها مجموعة اختيارية من الحواسيب، وتوفر مجموعة من الخدمات، تتعلق بتقديم المعلومات، ولها وظيفة إعلامية متطورة إذا ما أحسن استخدامها، لأنها تسمح للمشتركين فيها، بالتنقل بصورة حرة، بين المواقع المسموح بها، ويتم نقل الملفات من (بيانات، ومعلومات، وأخبار، وصور، وصوت، وتسجيل وفيديو، وبرامج إذاعية وتلفزيونية، وحاسوبية)، بين حاسوب وحاسوب أخر، دون الاعتماد على حاسوب مركزي للتوزيع، ويستفيد منها الأفراد والمؤسسات، من مستويات ومجالات مختلفة، وتدار بواسطة الأعضاء المشتركين فيها[١٣].

الأمر الثاني: تعريف "الإنترنت". إن لفظة " إنترنت" INTERNET مشتقة من اللغة الإنجليزية: INTERCONECTION NETWORK أي شبكة التشبيك، ويعني أنها شبكة تربط معظم الشبكات في العالم"[١٤].

وبتعبير أخر: هو مجموعة الشبكات العالمية المتصلة بعضها ببعض"[١٥].

وعرفه بعضهم "بأنه عبارة عن حاسب آلي يتحدث إلى حاسب آلي آخر في أي مكان في العالم تربط بينهما واسطة هي سلك التليفون العادي أو أي نوع آخر من الكوابل"[١٦].

إذا "الإنترنت": هو عبارة عن عدد كبير من شبكات الحاسوب المترابطة والموزعة في

أنحاء كثيرة من العالم، وتتصل هذه الشبكات ويحكمها نظام موحد يسمى نظام تراسل "الإنترنت (TCP/IP) أو بروتوكول الإنترنت"[17]. وقد قدم مجموعة من علماء الاتصال تعريفات أخرى متقاربة ومتجانسة في المفهوم والمعنى.[18]

وعن طريق هذه الشبكة يمكن للمشترك الحصول على مزايا لا حصر لها من المعلومات والخدمات في جميع أنواع المعرفة...

فـ الإنترنت بأيسر عبارة هو وسيلة حديثة للاتصال وتبادل المعلومات

ثالثا: بين الدعوة والشبكة العالمية "الإنترنت".

إنه على الرغم من أن تكنولوجيا المعلومات، ونظريات الاتصال وبحوث الرأي العام، وتقنيات البث المباشر، وغير ذلك من المصطلحات العلمية والمهنية، كانت غير معروفة مع بزوغ نور الدعوة الإسلامية في الصدر الأول للإسلام، إلا أن الحقائق العلمية والممارسات العملية تؤكد أن دين الإسلام دين دعوة، والدعوة ما هي إلا نشاط إعلامي يخاطب العقل، ويستند إلى المنطق، ويجادل بالحجة، ويعمل على الكشف عن الحقيقة

وإذا كان يحلو للبعض التفريق بينهما حين يقصدون بالدعوة نشر الإسلام بالوسائل التقليدية، ويعنون بالإعلام استخدام وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة، فإنني أعتقد أن هذا تجن على الإعلام كما هو تجن على الدعوة، لأن الإعلام يعني تزويد الجماهير بالأخبار الصحيحة والمعلومات السليمة والحقائق الثابتة، باستخدام كافة الوسائل القديمة والحديثة . والإعلام إذا صح أداؤه وحسن عمله، فإنه يحقق للدعوة الانتشار، والفاعلية، ويحقق التأثير المستهدف، فالإعلام والدعوة يحملان نفس المعنى على الصعيد النظري والعملي.

والأمر الذي نؤكد عليه أن علاقة الإعلام بالدعوة تختلف عن علاقته بالعديد من العلوم والفنون الأخرى، حيث إن علاقته بالدعوة هي علاقة من نوع خاص، فالإعلام هو المحرك الرئيس الذي تدور به قافلة الدعوة، ومن خلاله تتحقق أغراضهما[19]

ومن ثم فإن الفصل بين النشاط الدعوي والنشاط الإعلامي يجافي الحقيقة، ومن هنا تكمن علاقة موضوع البحث عن استخدام الشبكة العالمية "الإنترنت" في الدعوة إلى الله

المبحث الأول

الإنتـرنـت

تاريخها - مكوناتها - خصائصها

المطلب الأول: تاريخ الشبكة العالمية "الإنترنت"

لقد كان للأسلحة النووية دور مهم في ظهور شبكة المعلومات في العالم ، ففي أوائل الستينات خشيت وزارة الدفاع الأمريكية أن يؤدي الهجوم بالأسلحة النووية على إحدى المدن الأمريكية إلى انقطاع قنوات الاتصال بين مراكز الحاسب الحربية، لذلك ازدادت أهمية إنشاء شبكة تتحمل الكوارث، وتقوم بتواصل الأجهزة بشكل ديناميكي لا يعتمد على قناة معينة بعينها.

فإذا حصل على سبيل المثال تدمير جزئي من هذه الشبكة، يمكن لباقي الأجزاء نقل ما تبقي من المعلومات بطريقة أوتوماتيكية باتباع مسالك مختلفة.

وبالفعل وبعد إجراء العديد من الأبحاث قامت وكالة الأبحاث المتقدمة في وزارة الدفاع بأمريكا بإنشاء أول شبكة جامعات موزعة سميت (ARPANET) وكان ذلك في عام ١٩٦٩م.

ولقد نجحت هذه التقنية (ARPANET) في عملية الترابط الديناميكي والتي تتحمل وتعمل حتى لو وجد خلل في أي جزء من أجزاء الشبكة"[٢٠].

فكانت أربانت (ARPANET) التي ربطت أربع جامعات أمريكية في عام ١٩٧٤ م هي البداية الأولى لشبكات "الإنترنت".

بينما شهد عام ١٩٧٤ أول استخدام لكلمة "إنترنت لوصف هذه الوسيلة الجديدة"[٢١].

وشهد عام ١٩٨٢ م الولادة الحقيقية لشبكة "الإنترنت" بمعناها الواسع عندما تم وصل كافة الشبكات في أمريكا باستخدام نظام (TCP/IP) الذي أصبح هو لغة التفاهم الرسمية للإنترنت.

وبعد ازدياد الجهات الأكاديمية والبحثية المشتركة في أربانت انقسمت الشبكة إلى قسمين، الأول منها يخدم القطاعات العسكرية ويسمى (MILNET) والاخر حافظ على الاسم أربانت ليخدم القطاعات العسكرية العامة والأكاديمية والبحثية.

وانطلاقا من هذا النجاح ففي عام ١٩٨٥م قامت مؤسسة العلوم الوطنية الأمريكية (NSF) بإنشاء شبكة مماثلة تماما لأربانت من حيث التقنيات هي (إن إس إف نت NSFNET).

وكان الهدف من هذه الشبكة الجديدة هو ربط عدد كبير من الجامعات الأمريكية بعضها مع بعض بقنوات أكثر سرعة مما كانت عليه أربانت وعدد كبير من المؤسسات والوكالات الأمريكية بشبكة NSFNET مشكلة العمود الفقري لما يعرف الان ب الإنترنت

وحتى نهاية الثمانينيات لم يكن مسموحا للقطاعات التجارية بالدخول في "الإنترنت". وفي بداية التسعينات سمح للقطاعات التجارية بالدخول والمشاركة في "الإنترنت"، مما كان له أكبر الأثر في شيوع ونمو الشبكة واستخدامها في الكثير من مجالات الحياة"[٢٢].

توسع الشبكة: في عام ١٩٨٥م كان هناك أقل من ألفي حاسوب الي مرتبط بالشبكة وفي عام ١٩٩٥م وصل العدد إلى (٥) مليون حاسوب وفي عام١٩٩٧م تجاوزت حاجز الـ(٦) مليون ويستخدم ما يزيد على (٣٠٠) ألف خادم (SERVER) أي شبكة فرعية متناثرة في أرجاء العالم،ويمكن القول بأن عدد المستخدمين الجدد يبلغ (٢) مليون شهريا أي ما يعني انضمام (٤٦) مستخدم جديد للشبكة في كل دقيقة[٢٣].

وفي استطلاع أجرته شبكة (NUA) الأمريكية قدر عدد مستخدمي الشبكة عالميا بحوالي(١٣٤) مليون مستخدم في العام ١٩٩٨م وتصدرت الولايات المتحدة الأمريكية وكندا الصدارة من حيث عدد المستخدمين الذي بلغ (٧٠) مليون مستخدم.

وفي تقرير أخير صدر بتاريخ ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٠ م توقع عدد المستخدمين للشبكة عام(٢٠٠٥) بحوالي (٢٤٥) مليون مستخدم وان غالبية هذه الزيادة ستكون خارج الولايات المتحدة الأمريكية.

كما أوضح مسح ميداني أجري بتاريخ ٦ نوفمبر ٢٠٠٠ على (٢٥٠٠) مستخدم للانترنت في كل من أمريكا وبريطانيا وألمانيا واستراليا وفرنسا أن متوسط استخدام الإنترنت (٤,٢) ساعة أسبوعيا في أمريكا و (٣,٢) ساعة في أوروبا و (٣,٦) ساعة في استراليا. وأن (٤٤٪) من مستخدمي الشبكة في أمريكا يتصلون بها من منازلهم مقابل

(٣٨٪) في استراليا و(٣١٪) في بريطانيا وألمانيا في حين تبلغ النسبة في فرنسا (١٦٪)"[٣٤].

وقد أشار الرئيس الأمريكي "جون كندي" إلى أن هناك مشروعا مستقبليا لتطوير شبكة الإنترنت ، باسم (الإنترنت ٢) أو الجيل الثاني من الإنترنت فكان مما قاله لا بد من أن نبني الجيل الثاني لشبكة "الإنترنت لتتاح الفرصة لجامعاتنا الرائدة ومختبراتنا القومية للتواصل بسرعة تزيد ألف مرة من سرعات اليوم، وذلك لتطوير كل من العلاجات الطبية الحديثة ومصادر الطاقة الجديدة، وأساليب العمل الجماعي"[٣٥].

وقد ظهر حديثا ما يشير إلى أن هناك في هذه الأيام سباقا فضائيا من نوع آخر حيث استطاعت شركة ستارباند (Starband) في تجربة أجرتها في شمال أميركا إكمال مشروع انترنت أقمار اصطناعية ذي اتجاهين وسرعته كما أوردته الشركة هي (٥٠٠) ك.ب في الثانية من الإنترنت إلى الحاسوب وسيبدأ تسويقه إلى المستهلك ويذكر انه يقف وراء هذه المشروع أكثر من شركة متخصصة في هذا المجال وهي:

(Microsoft ,Echostar and Ing Furman Selz Investments)

المطلب الثاني: مكونات "الإنترنت" الرئيسة

للوصول إلى الخدمات المتنوعة التي تعرض على الإنترنت" لابد أولا من الحصول على الحاسوب

وكل أنواع الحاسوب لديها الإمكان للاتصال ب الإنترنت ، فهي إما أن تكون موصلة بشبكة عمل محلية (٢ AN) لها ارتباطات ب الإنترنت"، أو يتم وصل الحاسب المنفرد ب"الإنترنت بالاتصال على أحد موفري خدمات "الإنترنت" باستخدام جهاز المودم (MODEM) وخط هاتفي.

إذ كل أنواع الحاسبات الشخصية IBM أو ماكنتوش وأجهزة اليونيكس والحاسبات المركزية، والحاسبات العملاقة، وحتى بعض المفكرات الشخصية الإلكترونية يمكن توصيلها ب الإنترنت بل ونزلت في الأسواق أجهزة رخيصة لتجعل من التلفاز وسيلة فعالة للاستفادة من "الإنترنت"[٣٦].

وتتكون عملية الاتصال ب الإنترنت" من طرفين:

الملقمات (SERVERS)، والأجهزة العميلة (CLIENTS) وبينهما مزود خدمة الإنترنت الذي هو عبارة عن حلقة الوصل بين الملقمات والأجهزة

SERVERS – ISP ISP: INTERNET (SERVICE PROVIDER CLIENTS)

ومع مرور الوقت أخذت الشبكات الصغيرة المتناثرة في أمريكا وغير المرتبطة بشبكة "الإنترنت" ترتبط مع أقرب النقاط لها ب الإنترنت بل وتتابع بعد ذلك ارتباط عدة شبكات من خارج أمريكا لتأخذ الشبكة طابعا عالميا ولتكون بحق شبكة الشبكات[٣٧].

المطلب الثالث: مميزات "الانترنت" كوسيلة دعوية.

إذا نظرنا إلى "الإنترنت" كوسيلة للدعوة إلى الإسلام نجدها تتميز بمجموعة من الخصائص التي تجعلها وسيلة أكثر حيوية وتأثيرا من أي وسط إعلامي أخر.

فمن هذه الخصائص:

١- **الاندماج**: فقد أحدثت "الإنترنت" نوعا من الاندماج بين خصائص وسائل الإعلام الأخرى إذاعة، تلفاز، صحف، ومجلات، فهي تجمع بين الكلمة المكتوبة والصوت والصورة والفيديو في وسيلة واحدة هي "الإنترنت"، وتجمع كذلك بين التربية والتعليم والتثقيف والترفيه.

٢- **الانتشار**: فقد بلغ عدد المشتركين ب الإنترنت" في العالم أكثر من ٣٠٠ مليون مشترك منهم نحو مليونين في العالم العربي، وهذا الرقم في زيادة مستمرة، وحسب أحدث الدراسات فإن مستخدمي "الإنترنت" هم أكثر الشرائح حيوية في المجتمعات، حيث إن ٧٥٪ من هؤلاء المستخدمين تتراوح أعمارهم بين ١٦ و ٤٤ عاما، ٤٥٪ من هؤلاء أكملوا دراساتهم الجامعية.

وتشير دراسة بريطانية إلى أن الراديو أمضى ٣٨ سنة قبل أن يصل إلى ٥٠ مليون نسمة من البشر، أما التلفاز فقد احتاج إلى ٦ سنوات، والكمبيوتر إلى ١٣ سنة، أما الإنترنت فقد استمرت خمس سنوات فقط ووصل العدد إلى الخمسين مليون نسمة[٣٨].

٣- **التفاعلية:** أحدثت "الإنترنت" نوعا من التفاعل بين المشاهدين وبين مصدر المعلومات ففي التلفاز كان المشاهد مجرد مستقبل لا يستطيع أن يسهم بالمشاركة، وكذلك الراديو. بينما "الإنترنت" يتيح للمشاهد أو المستخدم أن يشارك في هذه المعلومات عن طريق قنوات الحوار (chatting) والاستطلاعات والإدلاء بالرأي في القضايا المختلفة.

٤- **سهولة الاتصال:** فقد أصبح البريد الإلكتروني (e-mail) من أسرع وأرخص وسائل الاتصال في العالم، وتستطيع من خلاله نقل ملفات نصوص تحتوي على عشرات الصفحات في أقل من دقيقة لأي شخص في العالم.

٥- **سهولة نقل وتخزين المعلومات والبيانات:** فعن طريق الإنترنت تستطيع أن تتنقل بين كميات كبيرة من الصور والمعلومات والوثائق، ويسهل عليك تخزينها والاحتفاظ بها في ثوانٍ معدودة في ذاكرة الكمبيوتر"[٣٩].

٦- **الحصول على معلومات عامة يحتاجها المسلم في حياته،** بالإضافة إلى معرفة المعلومات الإسلامية، وبخاصة القرآن الكريم والحديث الشريف، حيث تحتوي خزائن الإنترنت-الآن-على المعاجم والموسوعات وكتب التراث الإسلامية، التي تساعد المسلم في الدعوة إلى الإسلام.

٧- **كذلك الإطلاع على مختلف الندوات والمؤتمرات الإسلامية في جميع بقاع** العالم، وهناك آلاف من المواقع الإسلامية في الانترنت، تهدف إلى نشر الإسلام وتقديمه عن طريق الانترنت إلى المسلمين وغيرهم.

ومن المواقع التي تركز على إدارة وتطور المعلومات التقنية معهد العلوم والتنمية الإسلامي في أمريكا (www.islamicscience.org)، ومركز تدريب وتأهيل تخصصين في مجالات التكنلوجيا والمعلومات التقنية في ماليزيا "mimos" ومركز خدمات المعلومات ريزن في قطر (www.ihorizons.com) وجمعية المهندسين وأساتذة العلوم بأمريكا الشمالية)

فمن خلال هذه المواقع وغيرها يستطيع المسلم الحصول على المعلومات التقنية الخاصة الكمبيوتر وبرامج الانترنت.أما فيما يتعلق بأمور الدين،كالتفسير والحديث

والفقه وبعض الفتاوى المعاصرة فيتم ذلك عن طريق شبكات الانترنت وبمختلف اللغات، فمثلا حرف للمعلومات التقنية (ormation technology harf (www.harf.com) طورت بعض البرامج الإسلامية عن طريق الإعلام الالكتروني (electronic media) كموقع القران الكريم مع أشهر المفسرين، وأكثر من ٦٢٠٠٠ من الأحاديث النبوية الشريفة،بالإضافة إلى موسوعات الفقه الإسلامي التي تضم ٧٥٠٠٠٠ صفحة، بتحليل ودراسة شاملة "

٨ - إن الية الانترنت القيمة تستخدم مركزا لتبادل المعلومات والاتصالات والتعارف، وبناء علاقات أخوية بين أبناء الأمة الإسلامية، متجاوزين بذلك الفوارق القومية والعرقية واللغوية والثقافية والجغرافية، عملاً بقوله تعالى **﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾** الحجرات: "١٣"

٩ استخدام الإنترنت للأغراض التجارية (E-commerce)، حيث إن معظم المواقع الإسلامية تستفيد من هذه الالة في ترويج بضائعها سواء أكانت مما يتعلق بأدوات تطوير أجهزة الكومبيوتر، أو لبيع برامج إسلامية ولغوية وثقافية

ومن الملاحظ - هنا -أن وسيلة الدعوة الرئيسة في دخول الإسلام إلى كثير من بلاد العالم الإسلامي - وبخاصة منطقة جنوب شرق أسيا كانت التجارة من الجزيرة العربية، واليوم كما يبدو تقوم شبكات الإنترنت بهذا الدور، حيث توفر معظم الكتب والمصادر الأساسية للإسلام باللغات العربية والإنكليزية والملاوية، وعلى أشرطة التسجيل السمعية والمرئية، وأقراص الكمبيوتر، إضافة إلى برامج تعليم اللغات الإسلامية، منها العربية والملاوية لسكان جنوب أسيا.

١٠- **ويضاف إلى ذلك أيضا:** أنه من خلاله يمكنهم الرد على الشبهات التي تثار حول الإسلام، وكشف بطلانها وزيفها، وإبراز الحقائق، وتقديم الإسلام بصورته المشرقة البهية.

١١ **كما تحقق شبكة الإنترنت** : تقريب المسافات بين الدعاة حيثما كانوا وأينما نزلوا كي يتمكنوا من معالجة قضايا الأمة التي ما يزال بعضها معلقا، بسبب غياب التنسيق وبعد المسافات، وتحقق في الوقت نفسه توطيد الصلات بين المؤسسات الدعوية الكثيرة، وتمكنها من التنسيق فيما بينها.

المبحث الثاني

استغلالا الإنترنت في الدعوة

إذا كانت وسائل الدعوة الإسلامية من قبل تقوم على الكتابة المقروءة، والصوت المسموع، والصورة المشاهدة فقد جاءت شبكة المعلومات الدولية الإنترنت لتجمع هذه الوسائل بأسرها عبر مواقعها وبواباتها، وتحقق الاتصال ببقاع العالم على اختلاف مواطنها، وتعدد اتجاهاتها عن طريق البريد الإلكتروني بعدما كانت الرسائل من قبل تنقل بواسطة الإبل أو الخيول ثم بالسيارة أو السفينة، أو القطار، أو الطائرة، فأصبحت الرسالة تصل إلى المرسل إليه في ثوانٍ.

ولقد فتحت هذه الشبكة الدولية أفاقاً جديدة للدعوة الإسلامية والعمل الإسلامي، وأصبح من الواجب علينا استغلالها في سبيل الدعوة، واستخدامها جنباً إلى جنب مع كل ما وصل إليه العلم من وسائل إعلامية كالطباعة والتصوير والكمبيوتر والإذاعة والتلفاز وبخاصة الإذاعات الموجهة والقنوات الفضائية.

بل إن الخدمات التي تقدمها الشبكة للمشتركين فيها عموما، والخدمات التي يمكن أن تقدمها للدعوة خصوصا، أصبحت عديدة ومتنوعة، ومن المتوقع زيادتها مستقبلا.

ومن هنا أود أولا أن أبين الخدمات التي تقدمها الشبكة للمشتركين عموما، ثم أثني بالخدمات التي تقدمها للدعوة ثانيا.

المطلب الأول: الخدمات العامة لشبكة المعلومات.

تقدم شبكة المعلومات خدمات عديدة منها:

(١) الخدمات المالية والمصرفية:

إن غالبية البنوك تستخدم الشبكة في أعمالها اليومية، لمتابعة البورصات العالمية، أخبار الاقتصاد.

(٢) التعليم:

يوجد لشبكة المعلومات استخدامات في غاية الأهمية للجامعات والمدارس ومراكز

الأبحاث، حيث يمكن من خلالها نقل وتبادل المعلومات بينها، ونشر الأبحاث العلمية. كما يستطيع الباحث الحصول على المعلومات المطلوبة من المكتبات العامة أو من مراكز المعلومات بسرعة كبيرة جداً بالمقارنة مع الطرق التقليدية. ويمكن الاستفادة من الشبكة في عملية التعلم عن بعد بصورة كبيرة جداً.

(٣) الصحافة:

أصبح من السهل الآن نقل الأخبار بين الدول، أو من مكان إلى آخر بعد استخدام شبكة إنترنت، فيستطيع الصحفي كتابة الموضوع أو المقال الذي يريده ثم نقله وبسرعة إلى المحررين في الصحيفة أو المجلة التي يعمل بها.

وهناك استخدامات أخرى منها استخدام الشبكة في دوائر الحكومة، المنزل، الشركات، والسياحة، الخ

المطلب الثاني: الخدمات التي تقدمها الشبكة للدعوة الإسلامية

إذا ما ربطنا تلك الخدمات بالأغراض الدعوية، فإنه يمكن أن نؤكد أهمية الخدمات التالية لمجال الدعوة الإسلامية، ومنها:

١ - التصفح: BROSWING

وهي عملية الاطلاع على الصفحات الثابتة في الشبكة، ويمكن الاطلاع على جميع الخدمات مثل الاطلاع على الجرائد والمجلات العلمية والوكالات ومواقع الشركات والصفحات الشخصية.

٢ - البريد الإلكتروني: E-MAIL

يُعد البريد الإلكتروني واحدا من أهم الخدمات التي تقدمها أي شبكة حاسب، وليس شبكة الإنترنت فحسب، ويتضمن البريد الإلكتروني إرسال رسالة من حاسب إلى آخر، لذا فهو يمكن الأشخاص من الاتصال السريع ببعضهم البعض عبر مسافات شاسعة، ويمكن استخدام البريد الإلكتروني في إرسال معلومات أو عبارات تحية إلى شخص ما [٢].

ولقد أحدث البريد الإلكتروني ثورة في مجال الاتصالات الفردية... وتحمل شبكات الاتصالات كل يوم ملايين الرسائل المتبادلة على النطاق العالمي... وهي تصل مؤمنة على الطرف المرسل إليه دون أن يمسها أحد أو يسرق من نصها أي معلومة، وهو - أي البريد الإلكتروني يختلف في طريقة سيره ووصوله إلى الجهة المعنية عن الاتصالات الأخرى المباشرة كالتليفون والتلكس والفاكس، وهي في الحقيقة مسائل فنية دقيقة يهتم بها المشتغلون بشئون البرمجة وشئون هندسة الحاسبات الآلية أكثر من اهتمام الـ USERS أي المستخدمين للشبكة، ويكفي هنا أن نقرأ بأن البريد الإلكتروني من أعظم ما تقدمه شبكة الإنترنت للمجتمع الدولي من خدمات

بل لقد أصبح البريد الإلكتروني من أكثر الخدمات شعبية في "الإنترنت"، ويتميز بالمواصفات التالية:

- إمكان الاتصال مباشرة بين الأفراد دون مرور الرسائل على مكتب البريد وبأقل كلفة.

سرعة كبيرة في الوصول بالنسبة للبريد العادي، حيث لا تستغرق الرسالة سوى لحظات للوصول إلى هدفها.

- إمكانية تضمن الرسالة على النصوص والصور والأصوات وحتى لقطات الفيديو.

- إمكانية الإرسال إلى أي شخص على "الإنترنت" وفي أي مكان في العالم، وفي أي وقت ليلاً أم نهاراً"[٣٢].

وباستخدام البريد الإلكتروني على "الإنترنت" والقوائم البريدية نستطيع أن نراسل أعدادا ضخمة من الجماهير، وأن نرد على مشكلاتها، وأن نواجه شكوكها بالبيان العلمي والأدلة الواضحة. فهو باب واسع للدعوة إلى الله، لكن يحتاج إلى دراسة ووعي وتفكير جيد في الرسالة التي نبثها ومتى وكيف نبثها ؟.. وأن تكون هناك جهات مسئولة يمكن للمراسلين الاتصال بها والحصول على المعلومات، وأيضا لتوحيد الجهود حتى لا تتشتت وتتضارب في إطار الرؤى الشخصية والخلافات المنهجية والتي تنعكس على الآخرين.[٣٣]

فضلا عن ذلك يمكن استغلال البريد الإلكتروني لإرسال الكتب والمطبوعات والنشرات الدعوية إلى الراغبين فيها بعد أن يعبروا عن رغبتهم في الحصول عليها،

أوبمجرد تسجيل عناوينهم في المواقع، والاستناد في التعامل معهم إلى المعلومات التي يدلون بها عن الجنس والسن ومكان الاستقرار واللغة. ثم تيسير إمكانية الحصول على التوجيهات والنصائح والفتاوى الشرعية بواسطة البريد الإلكتروني.[٣٤]

٣ - **مجموعات الحوار والنقاش الجماعية: (NEWS GROUPS)**

لقد أصبح الاتصال الجمعي، أحد ملامح شبكة الإنترنت ، وذلك من خلال انتشار جماعات النقاش، أو الحوار، أو جماعات الأخبار، والتي تسمح للأشخاص ذوي الاهتمامات المختلفة، أو غير المحددة بالمشاركة في محادثات "تخيلية أو اعتبارية" وتتيح شبكة الإنترنت" ألافا من جماعات الأخبار، التي تناقش أي موضوع أو قصية يمكن أن تخطر على البال.

ويمكن للدعاة من خلال جماعات النقاش أو منتديات الحوار المشاركة برسائل دعوية، سواء بإنشاء قضية جديدة، أو بالإضافة إلى قضية موجودة بالفعل.. في الحالة الأولى تكون المواضيع مطروحة من قبل الموقع، والمطلوب هو تعليق الزوار، وميزة هذا الأسلوب التحكم في المعروض. والثانية عندما يترك للزوار المجال لطرح موضوعات، وميزة هذا الأسلوب أنه يشمل أفرادا من بلدان عديدة.

والمهم هنا أن يتسم الزائر في مناقشته باداب الحوار في الإسلام.والحكمة والذكاء في العرض، والتناول للقضايا الدينية. ومن الموضوعات التي يمكن اقتراحها مثلا تجارب المسلمين الجدد وفهمهم للدين وتأثير إسلامهم على حياتهم ومعاناتهم مع ما يعترضهم من صعوبات. ومن نماذج استخدام هذه التقنية ما يقوم به موقع إسلام أون لاين، من إتاحة حوارات حية مع علماء وباحثين ومفكرين بارزين.

وقد وصل عدد هذه المجموعات في أيلول ١٩٩٦ م إلى ١٥٠٠٠ مجموعة، وتحتوي مجموعات الحوار (CHAT GROUPS) على مناقشات واراء يرسلها مستخدمو إنترنت وتتعلق بموضوع معين، يسمى محور النقاش، وتشبه هذه التقنية مؤتمرا كبيرا، يضم أشخاصا ذوي اهتمامات مشتركة، ومتواجدين على مسافات بعيدة، يتبادلون وجهات النظر حول مجموعة من القضايا، ويسألون أو يجيبون عن تساؤلات تطرح على المجموعة، ويتميز هذا المؤتمر بقدرة المشاركين على التكلم بحرية وإبداء الرأي دون

مقاطعة من أحد، كما يوفر المقدرة على الاتصال بمجموعات البحث المتخصصة بموضوع معين، ويتم مناقشة قضايا كثيرة تضم عشرين موضوعا رئيسيا، ولكل موضوع عنوان خاص به مثل COM للحاسب، و SOC للموضوعات الاجتماعية، و SCI للموضوعات العلمية، و RESC للترفيه والتسلية، و TALK للدردشة، و MISC للمواضيع المتنوعة... وISL للموضوعات التي تخص الدين الإسلامي"[٣٥].

٤ - حلقات الحوار : (CHAT)

هناك نوع آخر من الاتصال المباشر عبر "الإنترنت" ويعرف بـ CHAT أي التحدث، ولكن ليس عن طريق نقل الصوت بين شخصين كما هي الحال بالاتصال الهاتفي، إن هذه الطريقة تختصر بأن تكتب على شاشة الحاسب أمامك، ما تريد، فينتقل ذلك فورا إلى الشخص الاخر الذي يقرأه على شاشة الحاسب عنده، ويجيبك بواسطة الكتابة أيضا فتنتقل إلى الشاشة أمامك وهكذا يدور الحديث خطيا عن الموضوع الذي تريد.

ويمكن تصور حلقات الحوار كغرفة فيها أشخاص حاضرون ويتبادلون الحديث، كل اثنين معا فتنقر على هذا الصندوق، وتعرف عن نفسك بالاسم الذي تريد، فترى أمامك على شاشة الكمبيوتر مطبوعا، الحديث الذي يوجهه كل من الموجودين إلى الآخر. وهكذا يصبح بإمكانك أن تطرح السؤال الذي تريد وتنتظر من يجيب.

إن هذه الطريقة من الاتصال المباشر تتميز بدون شك بيسرها، فهي ليست بحاجة لأي برنامج إضافي تضعه على جهازك، ولكنها تشكو من عدم السرية في الحديث، من جهة، ومن الفوضى من جهة أخرى إذ أنك ترى على الشاشة كل ما يرسله الأخرون بعضهم على بعض[٣٦] وتعد غرف الدردشة بابا واسعا للخير في مجال الدعوة، وذلك إذا ما أحسن استخدامه من قبل المتسامرين.. ولكنه في نفس الوقت كثير الأخطاء والمحاذير.. وخاصة بالنسبة للمرأة التي قد تتعرض للإثارة من قبل البعض..

٥-المواقع الالكترونية:-

عبارة عن صفحة خاصة علي شبكه "الإنترنت ، تصمم بحيث تستخدم كواجهة عرض، تقدم للمستخدمين كافة المعلومات التي يريدون معرفتها، ويشتمل الموقع إلي جانب

النصوص على الصور والرسوم والخرائط، كما يرود بالصوت الناطق وكافة عوامل الجدب المختلفة، وعند إنشاء الموقع يتم الإعلان عنه على الإنترنت ، ومن خلال الجرائد والمحلات، والبريد الالكتروني، والإعلانات، وكافه المطبوعات الأخرى.

والأمر الذي يؤسف عليه أن نسبة المواقع العربية والإسلامية الموجودة على الشبكة تعد أقل بكثير من المواقع الأجنبية، - وذلك بصفة عامة، وقبل الدخول في محتويات المواقع، - وهذا يفقد الجبهة الإسلامية سلاحاً مهما. وهو مساحة الوجود للمواقع الإسلامية والعربية،والتي يمكنها أن تكون ساحة للرد على الادعاءات، التي تواجه المسلمين والعالم الإسلامي اليوم. والحقيقة أن المسلمين حتى الان لم ينجحوا في استغلال شبكة المعلومات الدولية دعوياً بالشكل المطلوب.فالإحصاءات تفيد أن المواقع الغربية، تزيد على المواقع الإسلامية بمعدل ١٢٠٠٪، وقد أشارت دراسة حديثة إلى أن المواقع العربية، هي صاحبة اليد العليا على شبكة الإنترنت، حيث تحتل نسبة ٦٢٪ من المواقع، ويليها في الترتيب المنظمات اليهودية. في حين تساوت نسبة المواقع العربية والإسلامية مع مواقع الطوائف الدينية القليلة مثل الهندوس، والتي لم تزد حصتهم على تسعة بالمائة فقط، فلابد إذاً من زيادة نسبة المواقع الموجودة على الشبكة لكي تكون هناك مساحة كافية للحوار والرد.

وإذا كانت النقطة الأولى تعالج مشكلة الكم، فالكيف لا يقل أهمية عن المشكلة الأولى على الإطلاق، إن النسبة القليلة للمواقع المسلمة على الإنترنت ، لا تعني أنه لا يوجد مواقع منتشرة بين متصفحي الإنترنت، لا سيما من العرب".[٣٧]

ولا شك أن ذلك لا يعني انعدام المصادر الجيدة على الشبكة والتي يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها، ففي الاونة الأخيرة ظهر عدد من المواقع المتميزة والتي يقوم عليها متخصصون في مجالات مختلفة تدعمهم هيئات وشركات ومنظمات ووزارات إسلامية في بلدان مختلفة من العالم الإسلامي، وهذه المواقع تتميز بحسن التخطيط لها، بحيث خرجت بتصميمات جيدة ومادة أفضل مما سبق، ولا تزال الساحة بحاجة إلى المزيد من المواقع الإسلامية التي تستفيد من هذه التجارب، لتقدم الجديد دائمًا وخصوصاً مع وجود هذا الإقبال الإسلامي المتزايد على الإنترنت.

وفي دراسة للمهندس أشرف صلاح الدين[٣٨] عن المواقع الإسلامية على الشبكة يقسمها إلى الأقسام الآتية:-

* مواقع القران الكريم والصوتيات.
* مواقع جهات ومؤسسات إسلامية ودعوية إسلامية.
* مواقع جهات بحثية إسلامية لخدمه الباحثين.
* مواقع بوابات إسلامية شاملة.
* مواقع شخصيات إسلامية.
* مواقع شخصية فردية.
* مواقع متفرقة.

أهم المواقع الإسلامية :

والمتابع الجيد لهذه الثورة المعلوماتية والاتصالية الجديدة يجد مئات المواقع العربية والإسلامية على شبكة "الإنترنت"، والتي تتخصص في علوم وشئون الإسلام والقرآنيات والأحاديث الشريفة، والدعوة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، والحضارة الإسلامية، إلى جانب مواقع اللغة والأدب، وهي متعددة وغزيرة فيما تقدمه من معلومات وإرشادات وخدمات فقهية وعلمية.

ولعل من أبرز تلك المواقع وأكثرها شمولا وتنوعا وإفادة، شبكة "الإسلام على الإنترنت" وهو موقع إسلامي شامل يتابع الأحداث الإسلامية والعالمية متابعة جيدة، ويقدم الخبر والتقرير والمقال والدراسات الإسلامية والأبحاث، ويخدم كل فئات المجتمع الإسلامي وعناصره كالطفل والشاب والمرأة المسلمة، ويسعى لحل مشكلاتهم، والرد على استفساراتهم، ويقدم الإسلام كدين عالمي لكل البشر.

وبعده يأتي " الموقع الإسلامي " تحت رعاية " حرف " لتقنية المعلومات ومن يتصل بهذا الموقع يجد أمامه موسوعة ضخمة من الأحاديث تضم أكثر من ٦٢ ألف حديث نبوي شريف بالشرح والخدمات العلمية، ويتيح الموقع عرض النص القرآني بالرسم العثماني مصحوبا بتلاوة الشيخ " الحصري " أو الشيخ " الحذيفي " حسب الاختيار،

فضلا عن أشهر التفاسير وترجمة المعاني لست لغات ولجميع الخدمات العلمية المتعلقة بالقرآن.

وساعد الموقع المتصلين به على حساب الزكاة الواجبة في ممتلكات الفرد في طباعة التقارير وسرعة الحساب وشرح مصطلحات فقه الزكاة، وكل ذلك باللغات العربية والماليزية والأندونيسية، كما يتيح الموقع عرض قواعد المعاملات المالية والإسلامية مبوبة موضوعيا ومفهرسة علميا مع إمكانية البحث بطرق مختلفة من خلال استعراض فتاوى الجهات الشرعية.

أما المكتبة التي يوفرها الموقع فهي مكتبة متكاملة تشمل خمسمائة مجلد من مصادر الفقه الإسلامي مع الكثير من الفهارس وأنواع البحث والتحليل الموضوعي.

وفيما يلي عناوين أهم المواقع والأدلة ومحركات البحث عن المواقع الإسلامية، وبفضل هذه المواقع يمكنك الوصول والدخول إلى معظم المواقع الإسلامية على الإنترنت ، فهي تسهل لك الطريق وتوفر لك الكثير من الجهد والوقت

موسوعة المواقع الإسلامية : http //www khama.com/alajmi33

يحتوي على عناوين أكثر من مائتي موقع إسلامي، يسهل الدخول عليها، بالنقر على عنوان الموقع فقط.

دليل المواقع الإسلامية http //www islamdir ney/finds/ar/findex html

موقع ممتازومدخل إلى عالم الإنترنت الإسلامي: مقسم إلى أبواب رئيسة تحت كل باب مئات المواقع الإسلامية.

الدليل الإسلامي على الإنترنت : http //www islamwebgyde com

أول دليل إسلامي متعدد اللغات وهو موقع ممتاز بلغات مختلفة: العربية، الإنجليزية، الفرنسية، الأسبانية، الألمانية... وغيرها من لغات العالم يفتح الطريق أمامك للولوج في كل ما يتعلق بالإسلام.[٦١]

موقع الإسلام: http://www.al-islam.com

من أفضل المواقع الإسلامية بسبع لغات (العربية، الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية،

التركية المالاوية، والأندونيسية) ويحتوي الموقع على أركان الإسلام، القرآن، الحديث، الفقه، القاموس الإسلامي، مواقيت الصلاة، الفتاوى الاقتصادية، السيرة النبوية، الزكاة للأفراد، الحج والعمرة بالإضافة إلى العديد من الخدمات.

الشبكة الإسلامية : http://www.islamsun.com

والموقع ممتاز جدا يحتوي على المواضيع التالية: القرآن الكريم، الحديث الشريف، السيرة النبوية، العقيدة، الأسرة السعيدة، المكتبة، خدمات الموقع، سياسة، ثقافة وفكر، دعوة، وإعلام، لغة وأدب، فن وإبداع، تاريخ وجغرافيا، للشباب فقط.

يحتوي الموقع على بحث في ٤٠٠٠ فتوى، وبحث متنوع في القرآن والسنة، وعلى كتب وصوتيات وأذكار ومسابقات ومواقع بحث إسلامية.

شبكة الدعوة الإسلامية : http://www aldawah net/html/o. htm

موقع دعوي خيري متخصص، من الدعاة إلى الدعاة، ينطلق لتحقيق رسالته من الحكمة المشهورة: الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها ، منبر الدعوة، قواعد دعوية، فتاوى الدعوة، ركن المرأة، الركن الثقافي، شخصيات دعوية، استشارات، حكم إدارية، مهارات، مصطلحات."[٤٠].

خدمات الإنترنت لقضايا المسلمين

لقد نجح المسلمون في الكثير من دول العالم في استغلال "الإنترنت" لنشر قضاياهم على العالم ومن هذه القضايا ما يأتي: -

١ - القضية الشيشانية

ففي الشيشان وبعد أن قام الغزو الروسي بضرب محطات البث الإذاعي والتلفزيوني استغل قادة المقاومة هناك الشبكة الدولية في إيصال رسالتهم الإعلامية إلى العالم وفضح الممارسات الروسية ضد الأطفال والنساء والشيوخ والمنشآت الدينية، فالمقاومة الشيشانية اليوم تدير معركة إعلامية عبر الإنترنت لإيصال رسالتها من خلال مواقع عدة، وتواصل تلك المواقع بشكل دائم ذكر تقاريرها عن سير المعارك والخسائر والمعلومات عن معاناة المدنيين، وتقوم القوات الروسية بالرد على ذلك عبر الموقع

الرسمي للكرملين كما أن للجماعات الروسية الموالية لموسكو موقعا يعبر عن وجهة نظرها ويبث محتوياته بالإنجليزية والروسية.

وتقوم المقاومة بتطوير موقعها باستمرار، كما تقوم بنقله حسبما تقتضي ظروف المعركة وتتبنى وجهة نظر إسلامية في دعايتها بلغات عدة من بينها العربية، يبث بعضها من لندن عن طريق مكتب يُعرف باسم " منشورات عزام " نسبة إلى الزعيم الفلسطيني عبد الله عزام الذي شارك في حرب أفغانستان إبان الغزو الروسي.

وقد ذكر أحد مواقع المقاومة الشيشانية على الإنترنت أنه يستقبل ثلاثة ملايين زائر وأكثر من ألف رسالة إلكترونية أسبوعيا، وقد أعد التلفزيون الروسي المحلي تقريرا عما سماه ظاهرة أنشطة الجهاد عبر "الإنترنت في الشبكة الدولية"[١].

٢ - الاعتراف باستقلال فلسطين:

وفيما يتعلق بقضية إسلامية وعربية كبرى مثل قضية فلسطين اعترفت شبكة الإنترنت أخيرا باستقلال الدولة الفلسطينية أخيرا على موقع دولي خاص على شبكة المعلومات الدولية الإنترنت تحت اسم فلسطين د.م فلسطين دولة مستقلة قدمته مؤسسة أمريكية، وخصصت هذه المؤسسة رمزا خاصا للسلطة على شبكة "الإنترنت

وقالت مصادر فلسطينية لوكالات الأنباء إن الجهود الكبيرة التي بذلها الخبراء الفلسطينيون في مجال الإنترنت دفع مؤسسة CANN الأمريكية صاحبة الحق في إعطاء الأرقام والرموز الدولية على شبكة الإنترنت إلى منح السلطة الفلسطينية هذا الحق الذي اعتبره الخبراء الفلسطينيون في مجال "الإنترنت" إنجازا وطنيا وشكلا من أشكال السيادة.

ولا شك أن حصول فلسطين كدولة مستقلة ذات سيادة على الرمز الخاص بها على الشبكة الدولية يُعد نصرا كبيرا للقضية الفلسطينية على المستوى الدولي ودعما كبيرا للحق الفلسطيني.

٣ - جمع الزكاة ب"الإنترنت".

وفي بعض البلدان الإسلامية وبلدان الأقليات بدأ المسلمون يقضون بعض مصالحهم

عن طريق "الإنترنت"، ففي ماليزيا أعلن وزير الشئون الدينية الماليزي عبد الحميد عثمان، أن الحكومة الماليزية تخطط حاليا لجعل دفع زكاة إلزاميا على كل مسلم، وأنها ستستخدم الإنترنت من أجل تسهيل هذا الغرض. وقال. إن الأسلوب الجديد سيجعل دفع الزكاة أمرا سهلا وبسيرا من خلال الضمانات البنكية، وتحصيل الزكاة إلكترونيا عبر البريد الإلكتروني وشبكة الإنترنت . ومعروف أن الحكومة الماليزية تقوم حاليا بجمع الزكاة إلزاميا في المنطقة الفيدرالية التي تتضمن "كولا لامبور" فقط حيث يتم جمع نحو ١٤,٤٧ مليون دولار سنويا[٤٢].

٤ - الأذان عبر "الإنترنت"

وفي دولة مثل بريطانيا بدأ المسلمون باستخدام شبكة "الإنترنت" لبث الأذان كرسالة صوتية عبر الهواتف المتحركة وذلك لمعرفة أوقات الصلوات في بلد لا يرتفع فيه صوت الأذان، ووصفت صحيفة " الديلي تلغراف" البريطانية هذه الخطوة بقولها: " إن المسلمين أصبحوا يستخدمون أخر مخترعات التكنولوجيا لمعرفة أوقات الصلاة، وذلك للتغلب على مشكلة منع رفع الأذان بسبب زعم غير المسلمين بأنه يسبب لهم ضوضاء .

وذكرت الصحيفة أن هذه الخدمة الصوتية تقدم من قبل شركة مملوكة لأسرة مسلمة تتعاون مع المجلس الإسلامي في بريطانيا.

٥ - شرح مناسك الحج والعمرة:

ويوفر هذا الموقع الخصب شرح مناسك الحج والعمرة على المذاهب الأربعة بسبع لغات مدعمة بالصور ولقطات الفيديو مع جزء خاص بحجة الوداع، وهناك أيضا بحث مشترك في القرآن والسنة عن الموضوعات الإسلامية مع عرض النتيجة بطريقة سهلة وميسرة.

وتنقسم الموضوعات الأساسية في صفحة الموقع إلى: الإيمان، العلم، الأمم السابقة، السيرة، القرآن، الحديث، الأخلاق والآداب، العبادات، الأشربة والأطعمة، اللباس والزينة، الأحوال الشخصية، المعاملات، الأقضية والأحكام، الجنايات، الجهاد. وكل فرع رئيس ينقسم إلى فروع ثانوية، فعلى سبيل المثال يتكون ما يخص الحديث من. البحث

الإلكتروني في الكتب التسعة: البحث عن أي من الكلمات - البحث عن كل الكلمات، عرض الأحاديث، فهارس الحديث: فهرس الآيات القرآنية التي وردت ضمن الأحاديث النبوية الشريفة، فهرس الأحاديث القدسية التي بلغها الرسول -ﷺ- عن رب العزة، فهرس الأحاديث المشتملة على معاني متواترة والتي تفيد العلم اليقيني ووجوب العمل بها، فهرس الأحاديث المرفوعة إلى النبي -ﷺ- ، فهرس الأحاديث الموقوفة على الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين . هذا إلى جانب عرض تبويب كتب الحديث: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن أبي داود، سنن ابن ماجة، موطأ مالك، سنن الدارمي... الخ".

وفيما يتعلق بالأحكام الفقهية يتيح البحث الإلكتروني في هذا الموقع الاستفتاء عن أي أمر من الأمور الفقهية والأحكام الشرعية، وتكون الإجابة موثقة من خلال الـ ٥٠٠ مجلد الموجودة بالمكتبة، وكذلك الـ ٦٢ ألف حديث شريف المحفوظة في ذاكرة الموقع.

وإذا كان هذان الموقعان من المواقع الجيدة على الشبكة، فإن هناك عشرات المواقع الإسلامية دون المستوى المطلوب، حيث تفتقر إلى عناصر الجذب والتشويق والنظرة الشمولية للإسلام، وعدم وجود دليل واضح لها لتصنيفها وتنظيمها وتحقيق نوع من التنسيق والتكامل فيما بينها، كما تعتمد معظم هذه المواقع على العنصر الفردي وليس على العمل الجماعي"[٤٣].

المطلب الثالث : خصائص المواقع الإسلامية المتميزة

ولإنشاء مواقع إسلامية متميزة تخدم الإسلام على الإنترنت ينصح خبراء الإنترنت بأن يحتوي الموقع الإسلامي على الخصائص التالية:

١- جودة المحتوى من حيث وفرة المعلومات المنشورة وشمولها وتغطيتها لمجالات تخصص الموقع وأهدافه، وأيضا تعدد لغات هذا المحتوى ليصل إلى أكبر عدد ممكن من مستخدمي الإنترنت".

٢- سهولة تصفح الموقع والتنقل بين أجزائه، وهذه السهولة تعتمد على جودة تنظيم صفحاته وترابطها، وتوافر أدوات بحث داخل المحتويات.

٣- توافر الخدمات التفاعلية مثل الدردشة وسجل الزوار وخدمات أخرى مثل توافر فرص عمل وعرض طلبات الزواج أو بريد مجاني أو أجندة أو مفكرة أو بطاقة تهنئة.

٤- التكامل مع بقية المواقع الإسلامية الأخرى للبُعد عن التكرار مع وجود ربط بهذه المواقع.

٥- البُعد عن الخلافات المذهبية والسياسية لتحقيق أكبر قدر ممكن من العالمية والانتشار.

٦- جودة التصميم وجمال الرسوم والإطارات.

٧- توافر العمل المؤسسي في نشر الصفحات والمواقع الإسلامية على الإنترنت من خلال تحقيق الدعم المادي والدعم الفني المتخصص في العمل.

٨- ضرورة وجود فريق عمل لكل موقع، يتخصص أفراده كل حسب مجاله، بحيث يتحقق في النهاية التكامل والنجاح لهذه المواقع، فالشبكة الإسلامية الناجحة تتطلب وجود فريق شرعي وفريق فني وفريق إعلامي وفريق استشاري.

٩- أن تتخصص مجموعة من المواقع الإسلامية في طرح الدعوة الإسلامية لغير المسلمين وللمهتدين الجُدد بشكل تخصصي لتحقق بذلك انتشارا وقبولا واسعين بين غير المسلمين.

١٠- أن تتولى بعض المواقع الإسلامية مواجهة المواقع التي تحمل أسماء إسلامية لكنها في الحقيقة تبث مفاهيم وأفكارا وعقائد مخالفة للإسلام مثل مواقع القاديانية والأحمدية، وغيرها

١١- ضرورة توافر الدعم والموازنة لتحقيق التنوع والتطوير المستمر وللمحافظة على زوار الموقع، وجذب زوار جُدد، فالصفحات الجامدة يقل عدد زوارها تدريجيا، بل قد لا يزورها أحد فيما بعد، فلابد من البحث المستمر والتطوير والتجديد لتحقيق الحضور للمواقع والشبكات والصفحات الإسلامية[44].

تلك هي النظرة التي لابد أن ينظر العالم الإسلامي – وعلى الأخص القيادات الدينية فيه إلى شبكة "الإنترنت" وأن يتجهوا إليها كسبيل جديد للدعوة فرضته ظروف العالم الجديد،

فكم من العلماء والمفكرين الإسلاميين يفكر في أن يكون له موقع خاص به ويتم الإعلان عنه والنشر في باقي المواقع لكي يتسنى للناس أن تتعلم أمور دينها على الوجه الصحيح وبشكل سريع وبسيط؟.

إن المواقع الموجودة بالفعل الآن والتي تخدم هذا المجال بالشكل اللائق قليلة جداً. والقائمون على الإفتاء والإرشاد والنصيحة فيها غالباً ليسوا معروفين ولا متخصصين، وهذا ما يضعف الثقة بالموقع.

إن الواجب يحتم علينا نحن المسلمين أن نستفيد من هذه الثورة الإعلامية والاتصالية قبل غيرنا من بني البشر، باعتبار أن الرسالة الإسلامية جاءت لكل البشر، ويجب على المسلمين من كل الفئات إبلاغها لكل من يحيا على هذه الأرض.

المطلب الرابع: كيفية استغلال "الإنترنت" في نشر الدعوة الإسلامية:

تأسيسا على ما سلف : فإن هذه التطورات الهائلة المتلاحقة التي تحدثنا عنها تمكن المؤسسات الدعوية من تحقيق عالمية الإسلام على أرض الواقع، وإيصال نور القرآن وهدى سيدنا محمد ﷺ إلى أقصى بقعة في الدنيا من خلال ضغطة زر واحدة.

وهذا يعني أن الدعوة الإسلامية بفضل هذه التقنيات قد انتقلت إلى مرحلة الدعوة الإلكترونية، والتي يمكن من خلالها توسيع دائرة الوعي بين أبناء الأمة، والوقوف بهم على ما يجري من أحداث وتطورات مهمة، ولفت أنظارهم إلى قضايا الأمة المصيرية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو كيف يمكن استغلال الإنترنت في نشر الدعوة الإسلامية؟

إن الأمر يتطلب إلى جانب بث دعوة الحق من خلال المواقع الإسلامية، التفكير في وسائل ابتكارية للوصول إلى أكبر عدد من مستخدمي الشبكة، وبخاصة ممن لا يزورون المواقع الإسلامية.

ولعل وجود الكثير من المواقع على الشبكة لكبار العلماء مثل الدكتور يوسف القرضاوي، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ المنجد ، دليل قوي على أهمية "الإنترنت"، وضرورة تسخيره لخدمة الإسلام ودعوته.[٥٠]

ولهذا كله يرى بعض العلماء المعاصرين أن الدعوة إلى الإسلام على الإنترنت هي جهاد العصر الذي ينبغي أن ينهض به المسلمون اليوم، والوسيلة الكبرى للدعوة إلى الله عز وجل.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي:

"الإنترنت جهاد العصر انطلاقا من أن الواجب علينا أن نستخدم في دعوتنا أفضل ما انتهى إليه العلم وتقنياته، طبقا لقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، لذا يجب على المسلمين الاستفادة من الطباعة، والتصوير، والكمبيوتر، والإذاعة، والتلفاز، وخصوصا الإذاعات الموجهة والقنوات الفضائية في الدعوة إلى الإسلام، والتوعية به.

كما يجب على الأمة استخدام هذه الآلة الجديدة الجبارة الإنترنت التي تخترق الأسوار، وتجتاز القفار، والبحار لتغزو الأقطار، وتغير الأفكار .

وبيّن أن مشروع الدعوة على شبكة الإنترنت" ينطلق من مسلمتين

الأولى: أن الإسلام رسالة عالمية.. ومع هذا قصرنا نحن المسلمين في تبليغ الأمم رسالة الإسلام، فهناك ملايين يعيشون ويموتون ولا يعرفون عن الإسلام شيئا، وآخرون يعرفونه مشوها وقشورا، ونحن مسؤولون عن ذلك.

والثانية: أن الأمة الإسلامية أمة دعوة ليست منغلقة على نفسها، والله تعالى يقول **﴿ولْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (سورة آل عمران: ١٠٤) "[١٦].

وهاهي المواقع الإسلامية - بحمد الله تعالى - تزداد يوما بعد يوم، أضحت تعد بالمئات، بعد أن كانت من قبل لا تتجاوز عدد الأصابع.

وهاهو الحضور الإسلامي على الإنترنت يتزايد يوما بعد يوم، وفي ذلك دلالة واضحة على الوعي الكبير بين أبناء الأمة "[١٧]

كما أن لجنة الإفتاء في جمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت أجازت دعم الشركات القائمة على نشر الصفحات الإسلامية، فالإنفاق في سبيل إظهار دين الله تعالى وإعزازه في الأرض، وجعل كلمة الله تعالى هي العليا من أعظم الصدقات وأفضلها

وقالت اللجنة يشرع الدخول إلى شبكة الإنترنت" والدعوة إلى الله تعالى ودينه من خلالها، وأن يشارك فيها كل من يستطيع ذلك، مع مراعاة الضوابط الشرعية العامة للدعوة، وأن يتولى الرد على الشبهات التي تطرح للنقاش من قبل غير المسلمين أو الفرق الضالة، أهل العلم المتخصصون، وأن يتم الإعداد للدعوة عبر الإنترنت إعدادا جيدا، وأن يخاطب الناس بقدر عقولهم ومكانتهم، لأن الدعوة موجهة لأصناف شتى من الناس.

ولقد أعدت وزارة الأوقاف المصرية موقعا على شبكة الإنترنت لبث تفسير القران الكريم المعروف بـ " المنتخب بخمس لغات هي العربية والفرنسية والروسية والألمانية والإنجليزية.

وقال وزير الأوقاف المصري الدكتور حمدي زقزوق لوكالة الأنباء الإسلامية : لقد بدأ البث بالفعل بأربع لغات وسيتم البث بالإنجليزية في القريب العاجل.

وأكد أن مركز الدراسات والموسوعات الإسلامية في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية شكّل لجنة عليا للإنترنت من أساتذة جامعة الأزهر والباحثين في الدراسات الإسلامية واللغات الأجنبية لمراجعة المعلومات التي يتم بثها على شبكة الإنترنت وتصحيح الأخطاء أولا بأول.

كما تقوم هذه اللجنة بمتابعة كل ما يُبث من معلومات مغلوطة وشبهات وأباطيل حول الإسلام من خلال الإنترنت وتصنيفها والرد عليها بأسلوب علمي مقنع، وبثها على الشبكة من خلال مواقع عدة يمتلكها الأزهر الشريف والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية".

المطلب الخامس: سلبيات "الإنترنت" وكيفية الوقاية منها

لاشك في أن لكل جديد – وبخاصة الآلات التقنية المستحدثة – منافع وسلبيات وأضرارا، وبعد تقديم العرض للفوائد والايجابيات الكثيرة المتحصلة للأمة الإسلامية في مجال الدعوة من استخدم برامج الكمبيوتر وبخاصة الإنترنت، فما هو السبب الذي يدعو بعض علماء المسلمين لا سيما المتخصصين في العلوم الإسلامية إلى تجنب أو حتى رفض استخدام هذا الجهاز؟ للإجابة على هذا السوال لابد من تشخيص بعض المعوقات والسلبيات الناتجة عن الأجهزة التقنية الحديثة.

أولا: سلبيات "الإنترنت".

وإذا كنت قد قمت بتقديم المنافع المكتسبة من الانترنت فإنني أقوم ببيان سلبيات هذه الشبكة على النحو التالي:

١ - الانفتاح غير المحكوم أخلاقيا،أو سياسيا،أو ثقافيا بسبب الاستغلال البشع من قِبل عصابات الجريمة المنظمة وتجار الأعراض والداعي إلى كل رذيلة وفاحشة وفوضى، فغرقت كثير من فوائد الإنترنت وإنجازاته الضخمة في بحر أسن كريه الرائحة والمنظر حتى أصبح من الصعب الوصول إلى درره المكنونة دون الخوض في الأوحال والأقذار والشرور

٢ - إن الإنترنت يضخ كمًّا هائلا من المعلومات الغزيرة المتدفقة فلم يعد إنتاج وتوزيع المعلومات حكرا على الشركات والمؤسسات بل أصبح في مقدور الفرد العادي أن ينتج المعلومات ويوزعها بفاعلية عالية وكلفة منخفضة جدا.

٣ - إن شبكة الإنترنت تزخر بملايين المواقع التي تضم مليارات الصفحات نصوصا وصورا وأصواتا، وهناك ملايين الرسائل الإلكترونية تجوب الكرة الأرضية ذهابا وإيابا بسرعة الضوء حاملة الضار والنافع ونسبة منها مشفرة لإخفاء محتوياتها الحقيقية، بحيث تستحيل رقابتها [١٩].

٤ - سهولة الحصول على المعلومات عن طريق الالات التقنية قد تلغي دور العلماء التقليدي بينهم وبين عامة الناس، كذلك الجهل بمصدر المعلومات والتحري بينهم وبين عامة الناس والبصيرة للأخذ بها ومن ذلك إصدار الأحكام والفتاوى الشرعية والنصائح عن طريق الإنترنت هذه الأيام، فأحيانا لا يعرف مصدرها، أهو عالم في الفلك والتنجيم؟ أم عالم بأصول الفقة؟ أم من الشباب الذين يسهرون كل ليلة يتحادثون بما لا يليق بالأخلاق الإسلامية في "مقاهي الانترنت ؟ حتى عندما يبحث الشخص في شبكات للانترنت سيجد صعوبة في التمييز بين المعلومات التي مصدرها علماء المسلمين من أهل السنة والجماعة، وبين المعلومات التي مصدرها الفرق الضالة المنحرفة، بالإضافة إلى وجود مواقع فيها تحريف لأيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية، صممت من قبل مصادر غير إسلامية.

٥- أن الانترنت قد يؤدي إلى انحراف الشباب المسلم في عقيدتهم وأخلاقهم، وذلك من خلال وجود شبكات مجانية تنشر الانحلال الخلقي، وأخرى تابعة للفرق الضالة المنحرفة التي تدعي الإسلام، بالإضافة إلى ما تقدمة الشبكات غير الإسلامية من فسق وفجور على شاشات الكمبيوتر، حيث يعتبر مدمراً لأخلاق الشباب المسلم، سواء في الأماكن العامة أو في المنازل الخاصة.[٥٠]

ثانيا: المواقع المشبوهة التي تدعو إلى الإسلام عبر "الإنترنت":

مع الأسف - وكحال المسلمين في جميع المجالات - فإن دخول الإسلام مجال الإنترنت جاء متأخرا، فأقدم موقع إسلامي بدأ عام ١٩٩٣ م، وكانت بدايات المواقع الإسلامية على الإنترنت بطيئة مترددة بعض الشيء، لكن في الاونة الأخيرة لوحظ وجود نشاط مكثف ومتحمس لنشر الإسلام والدعوة إليه من خلال الإنترنت.

والحقيقة أن هذا النشاط الكبير للإسلام على شبكة الإنترنت لا يعبر عن حقيقة الإسلام، ولا يبرز الوجه الحضاري الإنساني للإسلام، بل الواقع يقول بأن هناك مواقع مشبوهة ومنحرفة كثيرة تدعو إلى إسلام منحرف بعيد كل البعد عن الدين الحقيقي الذي جاء به محمد ﷺ- من عند الله، فقد استطاعت طائفة الأحمدية مثلا، وهي طائفة نشأت في الهند وباكستان وتتركز حاليا في بريطانيا استخدام واستغلال هذه التقنية وتلك الشبكات قبل أي دولة إسلامية أخرى. ووضعت على الإنترنت صورة للإسلام تخالف تماما ما ورد في الكتاب والسنة، وللأسف الشديد فقد اطلع العالم أجمع على الإسلام من خلال هذه المعلومات التي تُبث في شبكة الإنترنت"[٥١].

ولقد استطاعت هذه الطائفة المنحرفة أن تسجل باسمها كثيرا من الأسماء المرتبطة بالإسلام مثل الإسلام، إسلام، الإسلام الحق، الله، القران... الخ لتقدم لجمهور الإنترنت من المسلمين وغيرهم إسلاما مشوها منحرفا، ومن جهة أخرى كتب اعداء الإسلام الشيء الكثير في صفحات الويب وحلقات النقاش وصالوا وجالوا دون أن يجدوا من يرد عليهم بشكل منهجي مدروس حتى وقت قريب"[٥٢]

وهناك مواقع أنشأتها جهات غير مسلمة لمحاربة الإسلام وإثارة الشبهات حوله وتشويهه وفتنة أهله، وبعضها تديرها مجموعات تبشيرية نصرانية وأخرى تقف خلفها

منظمات يهودية أو ملحدة. وهذه في معظمها تملك إمكانات كبيرة، وتجيد استخدام الإنترنت لخدمة أغراضها كما أنها من حيث المضمون مدروسة ومنهجية، حتى إن أحدها (موقع الرد على الإسلام) يجعل في موقعه وصلات إلى مواقع إسلامية ويتحداها أن تعامله بالمثل بأن تقيم في مواقعها وصلات إلى موقعه !! "[٥٣].

وفيما يلي عناوين بعض المواقع المشوهة والمنحرفة عن الإسلام:

موقع منكري السنة http://members.aol.lom/SHARIDFKHAN/ISLAM.htm//

موقع الأحمدية http://www.alislam.org-/

موقع أتباع د. رشاد خليفة http://www.moslem.org-/

ثالثا: كيفية الوقاية من أخطار "الإنترنت"

ذكرنا فيما سبق سيئات وشرور الإنترنت ولعل أخطرها: البرامج الخلاعية التي تروج للإباحية والانحلال والانحراف الأخلاقي دون ضابط أو رادع. إضافة إلى المواد الضالة والمزيفة في مختلف قضايا العقيدة والعلم والفكر والسياسة والثقافة والتاريخ والتي تروج لأباطيل الجهة التي تصدر تلك المعلومات، فما هو السبيل الناجح، والدواء النافع لمعرفة هذه المواقع الضارة، ومن ثم منعها والسيطرة عليها: فهل الحل والسبيل هو المنع والحرمان من خدمات الإنترنت مطلقا ؟ لا فإن منع الإنترنت لا يجدي وغير عملي، كما أنه يحرمنا من فوائدها الكثيرة، بل إنه لا يجوز التخلف عن مستوى العصر الذي نعيشه فالمسلمون مطالبون أن يرتقوا إلى مستوى العصر، وأن يتقنوا استخدام أدواته، وعلينا أن نحرص على المفيد النافع، ونتجنب الضار الفاسد، ونوفر البديل المناسب، وندل قومنا عليه، ونعلمهم ليستطيعوا معرفة المفيد من الضار، ونحصنهم ضد إغراءات الفساد والمفسدين. وإذا عجزت الرقابة بالأمس عن السيطرة على الكتاب والفيديو فهي اليوم أعجز ما تكون أمام "الإنترنت".

ومن ناحية أخرى: الحل المعنوي وهو التحصين التربوي والارتقاء الأخلاقي إلى جانب الوسائل التقنية المتوفرة لدينا، إن الوازع الديني الداخلي هو الحصانة الحقيقية وتزويد أفراد المجتمع بالمعلومات الصحيحة والردود المنطقية والارتقاء والثقة بالنفس

وبالدين هو صمام الأمان. ولا يصح أن نشعر بالضعف والخوف أمام الآخرين بل يجب أن نقابل دفق علومهم وثقافتهم بدفق مقابل، نقدم لهم ما فيه الفوز في الدنيا والنجاة في الآخرة، فلنشجع المواقع المفيدة ولندعمها ونعلن عنها ونسهم في تكثيرها، وندل قومنا على مواطن الخير والنفع ونشجعهم على ارتيادها.

المطلب السادس: ضوابط استخدام "الإنترنت" في الدعوة:

وفي نهاية المطاف أقول:

إن دعوتنا الإسلامية على الإنترنت سواء أكانت فردية أو مؤسسية ينبغي أن تنطلق من خلال الضوابط الاتية، لتؤتي ثمارها بإذن الله تعالى طيبة مباركة.

١- أن لا تقتصر في مخاطبتها على المسلمين وحدهم، بل ينبغي أن تتسع دائرة هذه المخاطبة لتشمل المسلمين وغيرهم في شتى بقاع المعمورة.

٢- أن لا تقتصر لغة المخاطبة على العربية وحدها، بل ينبغي أن تكون إلى جانبها اللغة الإنجليزية، وبقية اللغات العالمية الأخرى.

٣- تقديم الإسلام بصورة شمولية ومتكاملة توازن بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، والجمع بين الأصالة والمعاصرة.

٤- اعتماد الوسطية في فهم الإسلام، وفهم الواقع، بعيدا عن تنطع المتنطعين، وتسيب المتسيبين.

٥- اعتماد التيسير في الفتوى، والتبشير في الدعوة، والترفق بالمدعوين.

٦- الابتعاد عن التعصب لرأي قديم، أو فكر جديد، أو مدرسة، أو شخص ما، أو بلد معين، أو اتجاه محدد.

٧- استمداد تعاليم الإسلام وأحكامه وقيمه من ينابيعه الصافية القران الكريم والسنة النبوية المطهرة.

٨- التعامل مع الناس بما فيهم المخالفين باللين لا بالغلظة، وبالرفق لا بالعنف، والحوار بالتي هي أحسن لا بالتي هي أخشن.

٩- تحديد ما تحتاجه الدعوة بالفعل لأن الفرق كبير بين ما نقدمه، وبين ما تحتاجه الدعوة الإسلامية بالفعل، فليست المشكلة تكمن - غالبا – في فهمنا المحدد لطبيعة الدعوة إلى الله، ولكن القليل منهم من يستوعب المفهوم الشامل للدعوة الإسلامية، بمعناه غير المحدود، وهذه مشكلة خطيرة تلقي بظلالها على واقع الدعوة.

إننا إذا فعلنا ذلك استطعنا أن نصحح مفهوم الإسلام وصورته عالميا، ونتجاوز الحواجز التي وضعت للحيلولة دون ذلك، ونخاطب البشرية بلغة عصرها التي تفهمها وتجيد التعامل معها،

الخاتمة

بعد هذا العرض المتواضع حول ميدان المعرفة بالشبكة العالمية الإنترنت أقول إنه على الرغم من كثرة السلبيات، والمضار الناتجة عن استخدام شبكة المعلومات الحديثة، إلا أنها ضرورية لعالمنا الإسلامي في شتى مجالات الحياة وبخاصة مجال الدعوة إلى الله **وعلى هذا أتقدم بالمقترحات والتوصيات التالية:**

أولا: إعادة النظر في مناهج التربية والتعليم، لاسيما التي تعتمد في نظمها على طريقة الحفظ والقراءة، دون الفهم والتعلم والإبداع، أو تعتمد على اللغة العربية، والعلوم الشرعية، دون اللغات الأخرى، والعلوم الاجتماعية والطبيعية.

ثانياً: قيام الهيئات التدريسية والإدارية في جامعات البلدان الإسلامية بتشجيع المنتسبين إليها على استخدام برامج الكمبيوتر، وبخاصة في تخصصات العلوم الشرعية واللغوية.

ثالثاً: يقوم علماء الأمة الإسلامية المعروفون لدى العامة والخاصة، بتصميم مواقع شخصية لهم على شبكة الانترنت، تعرض فيها نشاطاتهم وأراؤهم الفقهية وخطبهم الأسبوعية وغيرها.

رابعاً: لابد من وجود عقلية إيجابية من علماء الأمة تتفاعل مع متطلبات العصر في استخدام الوسائل التقنية الحديثة في الدعوة الإسلامية، لكي يتعزز دورهم القيادي لأبناء المسلمين في كل مكان، ولاسيما في تأثيرهم على الشباب المسلم المعتكف داخل"مقاهي الانترنت "حتى طلوع الفجر.

خامساً: يجب على علماء المسلمين الرد على شبهات المنحرفين والضالين الذين يتكلمون باسم الإسلام، ويحتلون مواقع واسعة على شبكات الانترنت.

سادسا: ضرورة تشكيل لجان أو هيئات إسلامية عالمية، ونقترح أن تكون ممولة من منظمة المؤتمر الإسلامي، أو رابطة العالم الإسلامي، أو اتحاد الإذاعات الإسلامية، او رابطة الجامعات الإسلامية، لخدمة الإسلام والدعوة إلى الله عن طريق الإنترنت

سابعا: لابد وأن تكون هناك مبادرات جادة وواضحة لهذه المؤسسات لبث الإسلام الصحيح عبر شبكة "الإنترنت".

ثامناً: أهمية التنسيق بين المؤسسات العلمية والدينية في جميع الدول العربية والإسلامية وغيرها، والتي لها مواقع على شبكة "الإنترنت".

تاسعاً: أن يحرص القائمون على المواقع الإسلامية على عدم إثارة الخلافات الفرعية، والابتعاد عن ديدن التكفير والتفسيق والتضليل للمخالفين لهم من أبناء الأمة.

والله أسأل أن **يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن يثيبنا عليه أجرا حسنا في الدنيا والآخرة، إنه نعم المولى ونعم النصير. وصلِ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.**

الهوامش :-

(١) االفيومي – المصباح المنير – مصر طبعة مصطفى الحلبي ، د .ط ، ت – ج ١ / ٢٠٨

(٢) الزمخشري – أساس البلاغة – ط ١٩٧٩ م – ج ١ / ١٨٩ .

(٣) المصدر السابق – ج ١ / ١٣١ .

(٤) الرازي - مختار الصحاح – طبعة دائرة المعاجم - مكتبة لبنان بيروت ١٩٨٦ م – ص ٨٦ .

(٥) البخاري – صحيح البخاري – في كتاب : بدء الوحي ، باب حديث أبي سفيان عند هرقل – حديث رقم ٧

(٦) الحسين بن محمد – المفردات في غريب القران – . دار المعرفة، بيروت - كتاب الدال، ١٧٠

(٧) د . عبد العزيز برغوث – الدعوة بين القصور النظري والعملي – بحث بمجلة التجديد الماليزية - العدد الثاني عشر السنة السادسة – أغسطس ٢٠٠٢ م / جمادى الاخرة ١٤٢٣ هـ .

(٨) محمد الغزالي – مع الله " دراسات في الدعوة والدعاة " – دار إحياء التراث الإسلامي – بيروت ١٩٨١ م– ص ١٧

(٩) محمد أبو الفتح البيانوني – المدخل إلى علم الدعوة – مؤسسة الرسالة – بيروت ١٩٩١ م – ص ١٧ .

(١٠) المدخل إلى علم الدعوة – البيانوني – ص ٣٥ .

(١١) د / علي بن عمر. مقومات الداعية الناجح – دار الأندلس الخضراء – جدة – ط ٤ – صـ ١٧

(١٢) إنترنت – أرنود دوفور – ت – مني ملحيس ونيال أدلبي – ط ١ – بيروت – الدار العربية للعلوم – ١٩٩٨ – ١٢ ، ١٧

(١٣) أبو السعود إبراهيم – التوثيق وثورة الاتصالات (الدراسات الإعلامية – العدد (٩٠) أبو السعود إبراهيم – ص٧٩

(١٤) عبد الملك الدناني – الوظيفة الإعلامية لشبكة "الإنترنت" – دار الراتب الجامعية بيروت– لبنان ص ٤١ .

(١٥) سامر محمد سعيد "الإنترنت المنافع والمحاذير :– دار سعاد الصباح ط ١ – صـ (٢٨ ، (٢٩ –

(١٦) راجي أبو شقير دليل استعمال "الإنترنت" – المؤسسة الجامعة للدراسات ط لسنة ١٩٩٧ م – صـ (٩)

(١٧) عبد الحق حميس توظيف الإنترنت في الدعوة إلى الله بحث مقدم الى ندوة مقتضيات الدعوة في ضوء المعطيات المعاصرة – جامعة الشارقة .

(١٨) عبد القادر عبد الله الفتوح – "الإنترنت" تقنيات وخدمات – كتيب المملكة العربية السعودية – شوال ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ – م. ص (٨)

(١٩) مجدي أبو العطا – المرجع الأساسي لمستخدمي باور بونت – . ط١ – ٢٠٠٠ ص ٢٩٢ ، الإنترنت" – زين عبد الهادي – المكتبة الأكاديمية – ط ١٩٩٦ ص١٨

(٢٠) محي الدين عبد الحليم – إشكاليات العمل الإعلامي – سلسلة كتاب الأمة – رقم ٦٤ – صـ ٦٥

(٢١) أسامة يوسف الحجاج – "الإنترنت" تقنيات وخدمات – صـ (١١ ، (١٢ – دليلك الشخصي إلى عالم الإنترنت – نهضة مصر للطباعة ١٩٩٨ م – صـ (١٥ ، (١٧ –

(٢٢) الإسلام و"الإنترنت" – الشبكة العربية – جدة المملكة العربية السعودية – صـ (٧) .

(٢٣) توظيف "الإنترنت" في الدعوة إلى الله – صـ (١٥) .

(٢٤) السيد سمير. محاضرات في شبكة المعلومات – ، مكتبة عين شمس – القاهرة – ١٩٩٨. ص ٢٥

(٢٥) عصام الشايع – الفضائيات و"الإنترنت" وأثارها على الطلاب – دار الوطن للنشر ١٤٢٣ – ٢٠٠٢

(٢٦) مجلة آ فاق "الإنترنت" – إنترنت ٢ – السنة الأولى – العدد ٢ - صـ ٣٨ – ٤١ .

(٢٧) "الإنترنت تقنيات وخدمات – صـ (١٠) . مرجع سابق – صـ (١٧) .

(٢٨) الإنترنت تقنيات وخدمات صـ (١) مرجع سابق

(٢٩) الإنترنت والإسلام : مقال بمجلة العالم الرقمي أسبوعية متخصصة – تصدر كل أحد عن صحيفة الجزيرة الأحد ٢ – محرم ١٤٢٥

(٣٠) الوعي الإسلامي – العدد ٤٥٤ جمادى الآخرة ١٤٢٤ – صـ (٤٤) .

(٣١) أحمد فاضل يوسف : استخدام المعلومات التقنية في الدعوة إلى الإسلام . بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت –

(٣٢) دليلك الشخصي إلى عالم "الإنترنت" – صـ (٢٩) .

(٣٣) "الإنترنت" المنافع والمحاذير – صـ (٥٩) .

(٣٤) محمد منير حجاب تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر دار الفجرط١ – ٢٠٠٤ صـ ٢٢٧

(٣٥) المهدي بن محمد السعيدي الثورة الرقمية ومستقبل الدعوة الإسلامية – مجلة منار الإسلام الإماراتية العدد (٣٥٩) ٢٠٠٤ – صـ ٣٦

(٣٦) "الإنترنت" المنافع والمحاذير – صـ (٦١) .

(٣٧) دليل استعمال "الإنترنت" – صـ (١٩٠) .

(٣٨) المرجع السابق – ص (١١١)

(٣٩) محمد منير حجاب – الموسوعة الإعلامية دار الفجر – القاهرة – ط ٢٠٠٣ – ج ٢ – ص ٩٤٠.

(٤٠) توظيف "الإنترنت" في الدعوة إلى الله تعالى – صـ (٣٤) .

(٤١) توظيف "الإنترنت" في الدعوة إلى الله – صـ (٣٧) .

(٤٢)مجلة الوعي الإسلامي العدد ٤٥٤ص٤٤

(٤٣) المرجع السابق ص ٤٥

(٤٤) الوعي الإسلامي – العدد السابق – صـ (٤٥ . (٤٦ –

(٤٥) استخدام الإنترنت في الدعوة إلى الله – مرجع سابق – ص٣٢٦

(٤٦) الثورة الرقمية – مرجع سابق ص٣٦

(٤٧) جاء ذلك في كلمة له في " الاجتماع التأسيسي الأول للهيئة العالمية للتعريف بالإسلام عبر الإنترنت الذي عُقد بالدوحة – قطر عام ١٩٩٨ م .

(٤٨) أثر استخدام "الإنترنت" على الدعوة الإسلامية – د / عبد العزيز شاكر – صـ (٣٧) .

(٤٩) تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف ؟ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية، ص ١٦

(٥٠) الإسلام و"الإنترنت" – صـ (٣٦ . (٣٧ –

(٥١) استخدام المعلومات التقنية في الدعوة إلى الإسلام – د/ أحمد فاضل – صـ ٣٢٤

(٥٢) جريدة الخليج اليومية – العدد (٧٠٣٣) الجمعة ٢١ / ٨ / ١٩٩٨ م .

(٥٣) الإسلام و"الإنترنت" – صـ (١٠) .

(٥٤) المرجع السابق – صـ (١١) .

المراجع :.

١- أبو السعود إبراهيم - التوثيق وثورة الاتصالات مجلة (الدراسات الإعلامية)العدد (٩٠) - مصر ٢٠٠٢م

٢- أحمد فاضل يوسف - دكتور - استخدام المعلومات التقنية في الدعوة إلى الإسلام .بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت ١٩٩٨م.

٣- أرنود دوفور - إنترنت - ترجمة منى ملحيس ونيال أدلبي ط ١ - بيروت - الدار العربية للعلوم - ١٩٩٨.

٤- أسامة يوسف الحجاج - دكتور - دليلك الشخصي إلى عالم "الإنترنت":- نهضة مصر للطباعة ١٩٩٨م

٥- راجي أبو شقير، دكتور - دليل استعمال الإنترنت لغير المتخصصين :- المؤسسة الجامعة للدراسات ط لسنة ١٩٩٧م

٦- الرازي - مختار الصحاح - الإمام - طبعة دائرة المعاجم - مكتبة لبنان بيروت ١٩٨٦م

٧- الزمخشري - أساس البلاغة -ط ١٩٧٩ م .

٨- زين عبد الهادي - "الإنترنت" - المكتبة الأكاديمية - ط ١٩٩٦

٩- سامر محمد سعيد - "الإنترنت المنافع والمحاذير :- دار سعاد الصباح، ط. ١ - ٢٠٠٢م

١٠- السيد سمير - أستاذ - محاضرات في شبكة المعلومات - ، مكتبة عين شمس - القاهرة - ١٩٩٨.

١١- الشبكة العربية - الإسلام و الإنترنت" - مكتبة الإيمان - جدة المملكة العربية السعودية - ٢٠٠٣م.

١٢- عبد الحق حميش - دكتور - توظيف "الإنترنت" في الدعوة إلى الله - بحث مقدم إلى ندوة مقتضيات الدعوة في ضوء المعطيات المعاصرة - جامعة الشارقة ١٩٩٩م.

١٣- عبد العزيز برغوث - دكتور - الدعوة بين القصور النظري والعملي - بحث بمجلة التجديد الماليزية - العدد الثاني عشر - السنة السادسة - أغسطس ٢٠٠٢ م / جمادى الآخرة ١٤٢٣ هـ .

١٤- عبد العزيز شاكر - دكتور - أثر استخدام "الإنترنت" على الدعوة الإسلامية - بحث مقدم إلى ندوة مقتضيات الدعوة في ضوء المعطيات المعاصرة، جامعة الشارقة - ١٩٩٩م.

١٥- عبد القادر عبد الله الفتوح - دكتور - "الإنترنت تقنيات وخدمات- كتيب المملكة العربية السعودية - شوال ١٤١٨هـ ١٩٩٨ م

١٦- عصام بن عبدالعزيز الشايع - أستاذ - الفضائيات و"الإنترنت" وآثارها على الطلاب - دار الوطن للنشر ١٤٢٣/ ٢٠٠٢

١٧- الفيومي - المصباح المنير - مصر طبعة مصطفى الحلبي ، د.ت. - ج ١ /٢٠٨ .

١٨- مجدي أبو العطا - المرجع الأساسي لمستخدمي باور بونت - ط١ - ٢٠٠٠

١٩- د. محمد إبراهيم محمد - قضايا معاصرة ضمن سلسلة قضايا إسلامية - مجلة أ فاق "الإنترنت" - إنترنت ؟ - العدد ٣ ٢٠٠م

٢٠- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟، وزارة الأوقاف المصرية.

٢١- محمد أبو الفتح البيانوني - دكتور، المدخل إلى علم الدعوة - مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩١ م

٢٢- محمد الغزالي - الشيخ - مع الله دراسات في الدعوة والدعاة " - دار إحياء التراث الإسلامي - بيروت ١٩٨١ م

٢٣- محمد منير حجاب - دكتور - تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر - دار الفجر ط ١ - ٢٠٠٤

٢٤- محي الدين عبد الحليم - دكتور - إشكاليات العمل الإعلامي . - سلسلة كتاب الأمة - رقم ٦٤ - ١٩٨٥م.

٢٥- المهدي بن محمد السعيدي - دكتور - الثورة الرقمية ومستقبل الدعوة الإسلامية، - مجلة منار الإسلام الإماراتية - العدد (٣٥٩) ٢٠٠٤.

٢٦- أبو القاسم الحسين بن محمد - الإمام - المفردات في غريب القران - . دار المعرفة، بيروت ٢٠٠١م.

٢٧- علي بن عمر - دكتور - مقومات الداعية الناجح - دار الأندلس الخضراء - جدة - ط ٤، ١٩٩٧م.

٢٨- محمد منير حجاب - دكتور - الموسوعة الإعلامية - دار الفجر - القاهرة - ط١، ٢٠٠٣م.

٢٩- عبد الملك الدناني - دكتور - الوظيفة الإعلامية لشبكة "الإنترنت" - دار الراتب الجامعية بيروت - لبنان، ٢٠٠٢م.

٣٠- د. سيد علي أحمد، الانترنت وأثره في الدعوة، مجلة الوعي الإسلامي - العدد (٤٥٤) جمادى الأخرة ٢٠٠٤م

٣١- جريدة الخليج اليومية - العدد (٧٠٣٣) الجمعة ٢١ / ٨ / ١٩٩٨ م .

Abstract

The Internet and Its Horizons in the Call to Islam (AL-Dawah)

By Dr. Magid Abdulsalam Ibrahim

It is an accepted fact that the internet is considered a revolution in the world of information since it has become one of the most powerful forms of media in modern times. The matter of concern is for Muslims to benefit from this media revolution before others because of the universality of the message of Islam which carries this importance. We are supposed to inform everyone who lives on this earth of the message of Islam. The net has opened up new horizons for the call to Islam and Islamic work. It is now a necessity to use the net in addition to all the techniques of the media, science, and new knowledge that has come about. The research concentrates on the following: giving some information on the development of the internet and the horizons it brings, the universality of the Islamic ëDawah.í It also portrays the positives of the net, analyses some of its disabling factors, and presents solutions and suggestions.

التكييف الفقهي لجراحة التجميل

وأحكامها الشرعية

د.أحمد عبدالحي محمد*

* أستاذ الفقه المقارن المشارك في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي



ملخص البحث:

إن قضية الجمال من القضايا التي شغلت الإنسان من قديم الأزل، ولم لا؟ وقد فطره الله على حب الجمال، وهو يسعى دائماً إلى تحصيل المزيد منه بشتى ألوان الزينة، بل وصل الأمر في هذا العصر إلى إجراء جراحة لتحصيل هذا المقصد، والتي تعرف بالجراحة التجميلية.

وقد أكدت هذه الدراسة على أن الشريعة الإسلامية لا تصادم رغبة الإنسان في تحصيل الجمال، لكنها في ذات الوقت لم تتركه لرغباته وشهواته: بل وضعت من القيود والضوابط ما هو كفيل بتحقيق تلك الرغبة، في إطار من المشروعية، دون إفراط أو تفريط، لهذا نجدها قد أباحت الجراحة التجميلية إذا كانت محققة لمصلحة ضرورية، وحرمتها عندما يكون الباعث إليها رغبة، أو هوى في النفس، أو قصد بها الغش والتدليس، فهي بهذا تحمي المجتمع المسلم من العبث أو الخروج عن الفطرة السليمة.

يحاول البحث إظهار هذه المعاني من خلال الحديث عن ماهية جراحة التجميل، وأقسامها، وحكم كل قسم، وصور من الجراحات التجميلية ما يجوز منها وما لا يجوز، وأهم الضوابط التي يجب مراعاتها عند إجراء الجراحة.



مقدمـــة

الحمد لله رب العالمين، أحمده حمداً كثيراً طيباً كما يحب ربنا ويرضى، حمداً يليق بجلاله وكماله، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد، الذي أرسله ربه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ففتح به أعينا عميا وأذانا صما وقلوبا غلفا صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

يقول الله سبحانه وهو أصدق القائلين: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم**﴾[1]، ويقول عز من قائل: ﴿**خَلَقَ السَّموات وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ...**﴾[2]، ويقول الرسول – ﷺ: "**إن الله جميل يحب الجمال**".[3]

وبعـد

فإن الإنسان قد فطر على حب الجمال والتطلع إليه، فما من ذكر أو أنثى إلا ويحب أن يكون في عين نفسه وفي أعين الآخرين جميلا، بل ويسعد كل السعادة عندما يتحقق له ذلك، وهو دائماً يتطلع إلى المزيد، والشريعة الإسلامية لا تقف في وجه من يتطلع إلى الجمال أو يسعى إليه، لهذا أباحت الكثير من عمليات التجميل، لكنها لم تترك الباب على مصراعيه أمام الرغبات والشهوات والعبث بخلقة الله - سبحانه وتعالى –، فقد وضعت الشريعة من الضوابط والقيود ما يكفل تنظيم هذا الجانب ويجعله محققاً لرغبات طالبي الجمال لكن دون إفراط أو عبث أو خروج عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وقد تطورت عمليات التجميل اليوم بحيث لم تقتصر على ما كان معروفاً منها قديما، بل أصبح يجرى لها عمليات جراحية تعرف بجراحات التجميل، وقد أخذت موقعها من العمل الطبي، وأصبح لها نظامها وأصولها، وارتقت وشاعت في جميع البلاد، واتسع ميدانها لتشمل مجالات كثيرة.

والسؤال الذي يدور في ذهن الكثيرين هو: ما مدى مشروعية هذه الجراحات

التجميلية؟ وما ضوابطها الشرعية؟ من هنا رأيت أن أعرض لبيان ذلك من خلال هذا البحث المتواضع بعنوان التكييف الفقهي لجراحات التجميل وأحكامها الشرعية.

الدراسات السابقة:

لست أدعي أنني غير مسبوق إلي هذه الدراسة، بل هناك دراسات كثيرة لهذا الموضوع منها على سبيل المثال :

١- أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها د محمد الشنقيطي.

٢- الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي د محمد خالد منصور

٣- الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة د شوقي عبده الساهي

٤- الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل د محمد السعيد رشدي .

وبالرغم من تعدد الدراسات إلا أن معظمها قد تحدث عن جراحة التجميل من خلال الحديث عن غيرها من القضايا،لهذا لم يأخذ الموضوع حقه من البحث، من هنا قصدت أن يكون هذا البحث دراسة جامعة لكل ما يتصل بهذه الجراحة من أحكام وضوابط. لتكون سهلة المنال لكل من أراد معرفة الحكم الشرعي في أي نوع منها .

وقد جاءت دراستي لهذا الموضوع من خلال أربعة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: في التعريف بجراحة التجميل وأهميتها ومشروعية التداوي.

المبحث الثاني: أقسام جراحة التجميل وحكم كل قسم.

المبحث الثالث: نماذج من الجراحات التجميلية

المبحث الرابع: الضوابط الشرعية والقانونية لهذه الجراحة.

الخاتمة، وتتضمن التأكيد على بعض الأمور.

وأخيراً: أسأل الله أن يعصمني من الخطأ وأن يجنبني الزلل، إنه سميع قريب مجيب.

اللهم انفع به واجعله في ميزان حسناتي وتجاوز عما فيه من الهفوات يا كريم.

المبحث الأول

في التعريف بجراحة التجميل وأهميتها

تمهيد:

الجراحة غير قاصرة على الجراحة العلاجية، وهي التي يقصد منها الشفاء، بل هناك جراحات أخرى كثيرة منها جراحة التجميل أو جراحة الشكل، وهي التي لا يكون الغرض منها علاج مرض بل إزالة تشويه بالجسم، ومنها أيضاً. جراحة البطن، وجراحة المسالك البولية والتناسلية، وجراحة العظام، وجراحة الفم والأسنان، وجراحة الأنف والأذن والحنجرة، وجراحة النساء والولادة، وجراحة العيون، وجراحة القلب والأوعية الدموية، وغيرها من التخصصات الحديثة.

وقبل أن نتحدث عن جراحة التجميل وأقسامها وما يحل منها وما لا يحل لابد من التعريف بها، وبيان أهميتها، ثم بيان مشروعية التداوي، وبيان أنه لا ينافي حقيقة التوكل وذلك في جملة مطالب:

المطلب الأول

تعريف جراحة التجميل

لما كان عنوان هذا البحث يتكون من كلمتين جراحة وتجميل كان لابد من بيان مدلول كل كلمة على حدة، ثم بعد ذلك نبين المراد بمصطلح جراحة التجميل.

١ - تعريف الجراحة:

- الجراحة في اللغة:

مأخوذة من الجرح، يقال: جرحه جرحاً شق في بدنه شقا، فهو جريح، والجمع: جرحى[١] وجرحه كمنعه كَلَمَهَ كجرَّحَه، والاسم الجُرح بالضم، والجمع. جروح، وجَرح كسمع أصابته جراحة.[٢]

وجاء في اللسان[٣] جرحه يجرحه جرحاً إذا أثر فيه بالسلاح، والجراحة اسم للضربة والطعنة، وجمعها: جراح كما تجمع على جراحات.

ولفظ الجرح يستعمل بمعنى الكسب، يقال جرح الشيء أي كسبه، وفي التنزيل العزيز: ﴿وهُو الّذي يتوفَّاكُمْ باللَّيْل ويعْلمُ ما جرحْتُمْ بالنَّهار...﴾ والمراد يعلم ما كسبتم من الأعمال بالنهار، وقد سميت اليد جارحة لكونها أداة الكسب، واجترح الشيء اكتسبه، وأكثر ما يستعمل في الجرائم، وفي التنزيل: ﴿أمْ حسب الَّذين اجْترحُوا السّيِّئات أنْ نجْعلهُمْ كالّذين آمنُوا وعملُوا الصّالحات...﴾ أي اكتسبوها والاجتراح الاكتساب[10]، كما يستعمل لفظ الجرح استعمالاً مجازياً بمعنى العيب.

قال الزبيدي: ومن المجاز جرح الحاكم شاهداً إذا عثر منه على ما أسقط به عدالته من كذب وغيره، ومن ذلك علم الجرح الذي هو ضد التعديل.

وفي القاموس: وجُرحت شهادته، والاستجراح العيب والفساد وجرح فلاناً سبه وشتمه.

والمعنى المراد هنا هو الجرح بمعنى الشق في البدن، وأثر السلاح، إذ الجراحة تشتمل على شق وقطع باستخدام الات الجراحة التي هي بمثابة السلاح.

الجراحة اصطلاحاً:

يذهب أهل هذه الصناعة إلى أن الجراحة هي:

(صناعة ينظر بها في تعرف أحوال بدن الإنسان من جهة ما يعرض لظاهره من أنواع التفرق[13] في مواضع مخصوصة وما يلزمه، وغايتها إعادة العضو إلى الحالة الطبيعية الخاصة به)، يقول ابن القف:[14] فقولنا صناعة يجرى مجرى الجنس لجميع الصنائع، وقولنا ينظر بها في تعرف أحوال بدن الإنسان تمييز لها عن التي لا ينظر بها في أحوال بدن الإنسان، وقولنا هي تعرف، لأن المدرك منها أمور جزئية، وقولنا من جهة ما يعرض لظاهره من أنواع التفرق تمييز لها عن نظر الطبائعي، وقولنا في مواضع مخصوصة تمييز لها عن نظر الكحال في تفرقات العين، وقولنا وما يلزمه أي من معرفة المفردات والمركبات التي لا تتم معالجتها إلا بمعرفتها.

٢- تعريف لفظ التجميل:

خلق الله الإنسان وأبدع صورته وجمل شكله وهيئته، قال تعالى ﴿لقدْ خلقْنا

الإنسَان فِي أَحْسنِ تَقْوِيم﴾[١٥]، ويقول عز من قائل: ﴿... **وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ...﴾**[١٦]، والتجميل لغة مشتق من الجمال، والجمال يطلق ويراد منه معان منها: الحسن في الخَلقْ والخُلق، يقال: جَمُلُ جمالاً أي حسن خلقه فهو جميل كأمير، وفي الحديث إن الله جميل يحب الجمال[١٧] ، والمعنى أن الله حسن، كامل، منزه عن النقائص والعيوب، ويرضى عن الشيء الحسن.[١٨]

ومنها الزينة، يقال: جمله أي زينه، وفي الدعاء: جمل الله عليك أي جعلك جميلاً وزينك، والمرأة الجَملاَءَ :الجميلة التامة الجسم.[١٩]

المراد بجراحة التجميل:

ذكر الأطباء لجراحة التجميل تعاريف كثيرة نذكر منها:

١- هي مجموعة العمليات التي تتعلق بالشكل، والتي يكون الغرض منها علاج عيوب طبيعية أو مكتسبة في ظاهر الجسم البشري تؤثر في القيمة الشخصية أو الاجتماعية للفرد.[٢٠]

٢- هي جراحة تجرى لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهر أو وظيفته إذا ما طرأ عليه نقص أو تلف أو تشوه.[٢١] وهذا التعريف يمتاز بالدقة والإيجاز فهو أولى من سابقه.

المطلب الثاني

أهمية جراحة التجميل

تعد جراحة التجميل اليوم من الجراحات المهمة ، نظراً لحاجة الناس الماسة والمتزايدة إليها نتيجة التشوهات والعيوب الكثيرة الناتجة عن تزايد الحوادث والحروق وإصابات العمل وإصابات الملاعب والحروب، إضافة إلى التشوهات الخلقية التي يولد بها الكثير من الناس، كما في حالات الشفاه الكبيرة والمشقوقة والأنوف الصغيرة والفطساء والمقوسة، والزوائد التي تكون في الأيدي والأقدام والأسنان، والأورام، وغيرها.[٢٢]

ولجراحة التجميل دور كبير في إزالة هذه التشوهات، لذا فهي ذات أهمية كبيرة عند من يعانون من هذه التشوهات خلقية كانت أو مكتسبة، إذ يكون لهذه التشوهات غالباً

اثارها النفسية السيئة عليهم خاصة النساء حيث تعد الزينة والجمال بالنسبة لهن من الأمور الضرورية التي لابد منها.

فإذا كان بقاء هذه التشوهات يؤدي إلى أمراض نفسية يمكن أن تؤثر على مسيرة المشوه في الحياة، بل قد تدفعه إلى الخلاص من نفسه، وليس هناك من سبيل لتفادي هذه الاثار السيئة إلا بجراحة التجميل، من هنا تبرز أهمية هذه الجراحة حيث تعيد له جمال المظهر وحسن الهيئة، وبالتالي إزالة هذه الآثار النفسية، و الحفاظ على حياة ذلك الإنسان، وفي ذلك تحقيق مصلحة ودفع مفسدة، وهو أمر مقصود للشارع الحكيم.[٢٣]

جراحة التجميل قديماً وحديثاً:

عرف البشر جراحة التجميل منذ أقدم العصور، غير أنها كانت في صور بدائية، فعرفت في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، حيث تقدمت وسائلها الفنية، ونجحت محاولات لزرع أنوف مبتورة أو تصليح أنوف معوجة.[٢٤]

كما عرف العرب والمسلمون الأوائل صورا لعمليات التجميل كتركيب أجزاء صناعية بدل الجزء المبتور، فقد جاء في السنة أن عرفجة بن سعد قطع أنفه يوم الكلاب[٢٥] فاتخذ أنفاً من فضة فأنتن عليه فأمره النبي ﷺ أن يتخذ أنفاً من ذهب.[٢٦]

كما عرف المسلمون عمليات قطع الزوائد كالأصبع والسن والسلعة وغيرها.[٢٧]

ثم ظهرت جراحة التجميل في أوربا في عصر النهضة، ثم ما لبثت أن تقدمت وارتقت مع تقدم الجراحة العلاجية على أيدي كثير من الجراحين الذين تخصصوا فيها، ثم تطورت مع تطور العصور وازدهرت بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة للتجارب التي قدمتها الحرب، حيث تزايدت الإصابات وتزايدت معها حالات التشويه، وكانت جراحة التجميل هي الوسيلة لإصلاح وتجميل تلك التشوهات، ثم لم تلبث أن تقدمت وارتقت في العصر الحديث وأخذت شكلاً منظما، ولم تصبح قاصرة على إصلاح التشوهات المكتسبة فحسب بل شملت مجالات أخرى كثيرة.[٢٨]

المطلب الثالث

مشروعية التداوي

من المتفق عليه بين جميع المسلمين أن التداوي بما ليس حراماً أمر مشروع، وأن

الإسلام والمسلمين قد عرفوا الكثير من الأعمال الطبية كالكي والحجامة والفصد وعلاج العيون والحمى وغيرها، وهي أعمال طبية ما زالت باقية إلى الان، كما عني الإسلام بالوقاية من الأمراض.[٢٩]

وإذا كان الأصل في التداوي هو المشروعية إلا أن هذه المشروعية تعتريها الأحكام التكليفية، حيث يكون واجباً إذا علم بقاء النفس به لا بغيره أو كان المرض ينتقل ضرورة إلى غيره كالأمراض المعدية، و يكون مندوباً إذا كان تركه يؤدي إلى ضعف البدن ويكون مباحاً إذا لم يندرج في الحالتين السابقتين، ويكون مكروهاً إذا كان بفعل يخاف منه حدوث مضاعفات أشد من العلة المراد إزالتها، ويكون حراماً إذا كان بمحرم، أو أدى إلى هلاك النفس.[٣٠] وبناء عليه يمكن القول بأن الجراحة التجميلية تعتريها الأحكام التكليفية الخمسة السابقة.

أدلة مشروعية التداوي:

ورد في مشروعية التداوي أدلة كثيرة نذكر منها:

١- روي عن جابر أن رسول الله - ﷺ - قال: لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله تعالى.[٣١] يقول ابن القيم[٣٢] في قوله ﷺ لكل داء دواء. تقوية لنفس المريض والطبيب وحث على طلب ذلك الدواء، والتفتيش عليه، فإن المريض إذا استشعرت نفسه أن لدائه دواء يزيله تعلق قلبه بروح الرجاء، وبرد من حرارة اليأس وانفتح له باب الرجاء... وكذلك الطبيب إذا علم أن لهذا الداء دواء أمكنه طلبه والتفتيش عليه فإن استعمله صاحب الداء أبرأه بإذن الله.

٢- عن أسامة بن شريك قال: أتيت النبي ﷺ وأصحابه كأنما على رؤوسهم الطير فسلمت ثم قعدت فجاء الأعراب فقالوا: يا رسول الله أنتداوى؟ فقال: تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له دواء غير داء واحد : الهرم".[٣٣]

وفي رواية قالت الأعراب: يا رسول الله ألا نتداوى؟ قال: "نعم يا عباد الله تداووا فإن الله لم يضع داءً إلا وضع له شفاءً أو قال: دواءً إلا داءً واحداً ، قالوا: يا رسول الله وما هو؟ قال: "الهرم".[٣٤]

٣- عن أبي خزامة عن أبيه قال: قلت يا رسول الله أرأيت رقى نسترقيها ودواءً نتداوى به وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً؟ قال: هي من قدر الله".[٣٥]

٤- عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواءً فتداووا ولا تداووا بحرام".[٣٦]

هذه الأدلة وغيرها كثير تدل على مشروعية التداوي بل في بعضها أمر به وحث عليه، وطلبه بكل سبب طالما أن ذلك السبب مشروع، وإلا حرم للنهي عن التداوي بالمحرم. ولهذا يحكى الإجماع على مشروعيته.

قال ابن رشد [٣٧]: لا اختلاف أعلمه في أن التداوي بما عدا الكي من الحجامة وقطع العروق وأخذ الدواء مباح في الشريعة غير محظور.

وقال الكاساني [٣٨]: ولا بأس بالحقنة لأنها من باب التداوي وأنه أمر مندوب إليه، قال النبي ﷺ: تداووا فإن الله تعالى لم يخلق داءً إلا وقد خلق له دواء إلا السام، والهرم.

التداوي لا ينافي التوكل على الله:

قد يذهب البعض إلى أن هناك تعارضا بين التداوي، وحقيقة التوكل على الله عز وجل وأنه لا يرد من قدر الله شيئا، وبالتالي يكون تركه هو المناسب لحقيقة التوكل، ويقوي هذا الاتجاه حديث: يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب، قالوا: يا رسول الله من هم؟ قال: الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون [٣٩] فقد مدحهم لتركهم التداوي توكلاً واعتماداً على الله.[٤٠]

إلا أن الذي عليه جمهور المحققين من أهل العلم أنه لا تنافي البتة بين التداوي والتوكل على الله، وعمدتهم في ذلك الأحاديث الصحيحة التي جاء فيها الأمر بالتداوي والحث عليه، بل إن في بعضها ما يدل على أن التداوي من قدر الله.[٤١]

لهذا يقول ابن القيم [٤٢]: وفي الأحاديث الصحيحة الأمر بالتداوي وأنه لا ينافي التوكل كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله مقتضيات لمسبباتها قدراً وشرعاً وأن تعطيلها يقدح في نفس التوكل...

المبحث الثاني

أقسام جراحة التجميل

تبين لنا من تعريف الجراحة التجميلية السابق أنها لا تخرج عن أحد أمرين

أولهما: جراحة التكميل أو التعويض وهذه أساساً تهتم بتصليح الوظيفة[٤٣] أي يكون الهدف منها علاج عيوب خلقية أو مكتسبة طارئة بسبب من خارج كالحروق والحوادث، فهذه يراد منها التداوي والتجميل إنما يأتي كنتيجة وأثر له.

ثانيهما: جراحات تهتم بالشكل أساسا، ثم بالوظيفة تبعا[٤٤] أي أنها لا تهدف إلى علاج خلل في وظيفة العضو، وإنما تهدف إلى البحث عن جوانب من الجمال والمحاسن أكثر مما هو موجود، فيكون الغرض الأول والأساسي لها هو تحصيل الزينة وإظهار الحسن والتداوي يأتي تبعا، وبناءً على ذلك فإننا سنفرد كل قسم منها بالدراسة في مطلب على حدة.

المطلب الأول

جراحة التكميل أو التعويض

ويسمى هذا النوع من جراحة التجميل بالجراحة التكميلية : لأنه يكمل دور الجراحة العامة إذ إنه يهدف في المقام الأول إلى علاج ومداواة عيب أو تشوه قبل أن يهدف إلى تحصيل الجمال، فمن العيوب ما يتسبب في إيذاء صاحبه بدنياً أو نفسيا، أو يصاحبه ألم شديد لا يستطيع تحمله ما لم يتم علاجه، أو يتسبب في إعاقته عن العمل أو عن أداء وظيفة أو كمال القيام بها.[٤٥]

لهذا نجد الأطباء يصفون هذا النوع من الجراحة بكونه ضرورياً لمكان الحاجة الداعية إلى فعله إلا أنهم لا يفرقون بين الحاجة التي بلغت مقام الاضطرار والحاجة التي لم تبلغه، ذلك أنهم ينظرون إليها بدافع الحاجة إلى فعلها.

ثم إن وصف هذه الجراحة بكونها ضرورية أو حاجية إنما هو بالنسبة إلى دواعيها الموجبة لفعلها ، ووصفها بالتجميلية إنما هو بالنسبة لآثارها ونتائجها.[٤٦]

الأسباب الداعية إلى فعل هذا النوع من الجراحة:

يمكن تقسيم الأسباب الداعية إلى فعل هذا النوع من الجراحة إلى قسمين:

الأول: أسباب ضرورية:

ويراد بها جملة الأسباب والموجبات التي يقصد بها إزالة عيب في خلقة، أو تشوه، أو تلف، أو نقص ؛ لتوافر الضرورة التي تحفظ بها النفس من الهلكة.

الثاني: أسباب حاجية:

وهي جملة أسباب يقصد بها إزالة العيوب والتشوهات إلا أنها لا ترقى إلى مقام الضرورة، لكن توافرت الحاجة الداعية لها، وهي حصول الضرر سواء أكان حسياً أم معنوياً.[٤٧]

أنواع العيوب:

تتنوع العيوب التي توجد في جسم الإنسان وتؤدي إلى حدوث نقص أو تشوه إلى نوعين:

أ- **عيوب خلقية** - بكسر الخاء - وهي عيوب تحدث في الجسم من سبب فيه لا من خارج عنه، وهذه العيوب إما أن يولد بها الإنسان، كأن يولد مشقوق الشفة العليا - الشفة المفلوجة - أو أن يولد وهو ملتصق أصابع اليدين أو القدمين، وإما أن تلحق به بعد الولادة، كأن يصاب ببعض الأمراض، فيحدث له انحسار في اللثة بسبب الالتهابات، أو تعيب صيوان الأذن، أو يصاب بدوالي الساقين[٤٨] إلى غير ذلك من العيوب الطارئة وهي كثيرة ومشاهدة.

ب- عيوب طارئة أو حادثة:

وهي عيوب تلحق الجسم بسبب من خارج أي بسبب طارئ عليه كالعيوب الناشئة عن الحوادث والحروق والتي تؤدي إلى كسور أو تشوهات أو فقد جزء من العضو، وكذلك العيوب الناشئة نتيجة استئصال بعض الأورام.[٤٩]

الحكم الشرعي لهذا النوع من الجراحة التجميلية:

مما لاشك فيه أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، ولدفع الأضرار

والمفاسد عنهم، ولما كان هذا النوع من الجراحة يهدف في المقام الأول إلى علاج هذه العيوب والتشوهات – وإن كان مسماه يدل على تعلقه بالتحسين والتجميل – فهو بهذا يحقق مصلحة المريض في إصلاح ما تلف، أو تشوه، أو اختلت وظيفته من أعضاء جسمه، كما أنه يدفع مضرة ذلك عنه، لا فرق في ذلك بين الضرر الحسي أو الضرر المعنوي، فإن الشريعة بسموها وكمالها تبيح هذا النوع من الجراحة حتى وإن تعلق مسماه بالتجميل والتحسين.

ودليل هذه الإباحة ما يلي:

أ- أنه يدخل في نطاق التداوي الذي أباحته الشريعة وحثت عليه.[٥٠]

ب- قياس هذا النوع من الجراحة على الجراحة العلاجية بجامع توافر الحاجة في كل، ففي الجراحة العلاجية وجدت الحاجة الداعية إلى فعلها وهي تحقق الضرر الذي يلحق المريض نتيجة الألم الحسي الذي يصيبه من بقاء المرض، وكذلك هذا النوع من الجراحة يشتمل في كثير من صوره على الضرر بنوعيه الحسي والمعنوي، فإذا جازت الجراحة العلاجية للحاجة جاز هذا النوع من الجراحة أيضاً لتوافر الحاجة الداعية إلى فعله.[٥١]

ج- قياس جراحة التجميل بقصد التداوي على جواز قطع العضو الذي وقعت فيه الأكلة – غرغرينا – لئلا يسري[٥٢]، وذلك لوجود الحاجة الداعية إليه في كل منهما.[٥٣]

د- أن منع التداوي بهذا النوع من الجراحة رغم أنها تهدف إلى معالجة عضو، أو إزالةشين يعد تشديداً أو تعسيراً على الناس، وهو يتنافى مع روح الشريعة الغراء التي من أهم مبادئها التيسير ورفع الحرج، والتي من قواعدها المشقة تجلب التيسير، وأن الأمر إذا ضاق اتسع[٥٤] وغيرها من القواعد التي تهدف إلى دفع المشقة عن الناس[٥٥]

هـ- أن هذا النوع من الجراحة يقصد منه إزالة الضرر، ولا يشتمل على تغيير الخلقة، وإن ترتب عليه تحسين أو تجميل، فإن ذلك ليس أصلاً بل تبعاً لإزالة الضرر.[٥٦]

المطلب الثاني

جراحة الشـكل

ويسمى هذا النوع من الجراحة جراحة تحسين المظهر أو تجديد الشباب، والمراد

بتحسين المظهر تحقيق الشكل الأفضل، والصورة الأجمل دون وجود أسباب ضرورية أو حاجية تستوجب الجراحة[٥٧]، ويقصد بهذا النوع من الجراحة تلك العمليات التي لا تعالج عيباً في الإنسان يؤذيه ويؤلمه، وإنما يقصد منها اخفاء العيوب وإظهار المحاسن والرغبة في التزين ومحاولة التطلع للعودة إلى الشباب مرة أخرى بعد التقدم في السن، وذلك بإزالة آثار الشيخوخة، فيبدو المسن بعد إجراء الجراحة وكأنه في عهد الصبا وعنفوان الشباب في شكله وصورته. فهذه العمليات الجراحية يتم إجراؤها لمجرد تعيير ملامح الوجه التي لا يرضى عنها صاحبها.[٥٨]

أقسام هذا النوع من الجراحة:

تنقسم هذه العمليات التجميلية إلى قسمين:

١- عمليات تجميل الشكل:

ومن أمثلة هذا النوع:

أ- أن يكون الأنف طويلاً أو به شيء من العلو أو الميل، فتأتي الجراحة لتغيير شكل الأنف بالأخذ من طوله أو عرضه.

ب- أن تكون الشفتان كبيرتين أو صغيرتين فتجرى عملية جراحية لتغيير شكلهما.

ج- أن يكون بوجه الإنسان ندبة أو تشوه، فتجرى له عملية جراحية لرفع الندبة وإزالة التشوه.[٥٩]

د- أن تكون الأذن كبيرة - وهي ما تسمى بالأذن الوطواطية - فتجرى لها جراحة لتصغيرها.[٦٠]

هـ- تكبير أو تصغير الثديين بالجراحة.

و- تصغير أو تكبير الذقن بالجراحة.[٦١]

ز- تجميل البطن بشد جلدتها أو استئصالها بعد شفط الدهون عن طريق جراحة الشفط.[٦٢]

٢ عمليات التشبيب أو تجديد الشباب:

ويراد بهذا النوع من الجراحة إزالة آثار الشيخوخة، ومن الأمثلة على هذا النوع

أ- جراحة شد تجاعيد الوجه الناتجة عن فقدان مرونة الجلد، وقلة حيوية بعض الخلايا فتبدو ثنيات خفيفة على سطح البشرة.

ب- تجديد شباب اليدين بشد التجاعيد التي توجد بها خاصة عند المسنين.

ج- تجميل الحاجبين بسحب المواد الموجبة لانتفاخهما بسبب الكبر.

د- تجميل الأرداف بالجراحة، حيث تزال الدهون والمواد الشحمية من المنطقة الخلفية العليا أو المنطقة الجانبية من الأرداف ثم شد جلدتها.[٦٣]

حكم إجراء هذا النوع من الجراحة:

بعد تتبعنا لآراء من تعرضوا بالبحث لهذه المسألة من الناحية الشرعية وجدنا أن هناك اتجاهين:

أولهما: يذهب أصحابه إلى القول بتحريم هذا النوع من الجراحة التجميلية بإطلاق.

ثانيهما: يذهب أصحابه إلى عدم التعميم، وأن التحريم ينبغي أن ينظر فيه إلى الهدف من إجرائها فإن كان لإزالة آلام نفسية أو عضوية فلا يحرم، وإن كان لمجرد رغبة وهوى، وعبث بالخلقة، واتباع للشهوات فينبغي القول بتحريمه، وفيما يلي بيان آراء الاتجاهين كليهما مدعمة بالأدلة، واختيار ما نراه راجحاً منها:

الاتجاه الأول: تحريم هذا النوع من الجراحة التجميلية، بحيث يأثم الطبيب الذي يقوم بإجرائها ومن تفعل به وممن ذهب إلي ذلك د. محمد عثمان شبير، د.شوقي عبده الساهي، د محمد خالد منصور، د محمد الأمين الشنقيطي.[٦٤]

وأسباب التحريم تتلخص في النقاط التالية:

١- أنه لا يشتمل على دوافع ضرورية ولا حاجية بل غاية ما فيه تغيير خلقة الله والعبث بها حسب أهواء الناس وشهواتهم.[٦٥]

٢- أنه يشتمل على غش وتدليس، حيث يتطلع كبير السن - ذكراً أو أنثى - إلى فترة شباب ثانية.[٦٦]

٣- أن هذه العمليات تعد نوعاً من الترف الزائد الذي يدخل في دائرة المكروه.[٦٧]

أدلة التحريم: يستدل أصحاب هذا الاتجاه على ما ذهبوا إليه بأدلة نذكر منها.

١- من القرآن الكريم:

استدلوا بقوله تعالى حكاية عن إبليس. ﴿...ولآمرنَّهم فليغيّرنّ خلق الله...﴾ قال ابن مسعود. هو الوشم وما جرى مجراه من التصنع للحسن.[٦٩] وإذا ثبت أن الوشم محرم لأنه من تغيير خلق الله وهو من الأمور التي لا يقصد منها إلا الجمال والزينة ثبت تحريم كل جراحة تشتمل على تغيير خلقة الله لا يقصد منها إلا مجرد تحصيل الجمال وتحسين المنظر من غير مسوغ طبي مقبول، وذلك لدخولها في جنس المحرمات التي يسول الشيطان فعلها لأوليائه من عصاة بني آدم.[٧٠]

٢ من السنة:

استدلوا بأدلة من السنة نذكر منها:

أ- ما روي عن ابن مسعود قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله".[٧١]

والمعنى الذي لأجله نهى عن هذه الأشياء قيل هو التدليس، وقيل هو تغيير خلق الله، قال الطبري في حديث ابن مسعود دليل على أنه لا يجوز تغيير شيء من الخلقة بزيادة أو نقصان التماساً للحسن، لزوج أو غيره.[٧٢]

إذا ثبتت حرمة فعل هذه الأمور - المذكورة في الحديث - لما فيها من تغيير الخلقة طلباً للحسن ثبت تحريم كل ما في معناها، مما يؤدي إلى تغيير الخلقة طلباً للحسن، وجراحة التجميل التي لا تهدف إلا إلى تحسين المنظر من هذا القبيل فتكون داخلة في التحريم.

ب- ما روي عن أسامة بن شريك: أن الأعراب قالوا يا رسول الله أنتداوى؟ فقال: تداووا فإن الله لم يضع داءً إلا وضع له دواء غير داء واحد: الهرم.[٧٣]

يستفاد من الحديث أنه ما من داء إلا جعل الله له دواء إلا الهرم، فلا دواء له، وعلى هذا فالجراحات التي يقصد منها إزالة اثار الهرم، وإعادة الإنسان إلى سن الصبا والشباب غير جائزة لأنها ليست بدواء، وإنما هي من تغيير خلق الله المنهي عنه.[٧٤]

٣ من المعقول:

استدل على تحريم جراحة الشكل التحسينية بأدلة من المعقول منها:

أ- أن الكثير من هذه الجراحات ينطوي على غش وتدليس، حيث يظهر الكهل في صورة الشباب، وتظهر الدميمة في صورة الجميلة، وربما أدى ذلك إلى غش الأزواج للزوجات، أو العكس، ولاشك أن ما أدى إلى الحرام فهو حرام.[٧٥]

ب- أن فعل هذه الجراحات في كثير من صوره يوقع في المحظور بغير ضرورة داعية إليه، فبعض هذه الجراحات يؤدي إلى كشف العورة، أو النظر إليها، أو لمسها، أو إلى كل هذه الأمور مجتمعة، كما قد يؤدي إلى الخلوة بالأجنبية من غير ضرورة طبية تدعو إليه، وما أدى إلى ذلك ينبغي أن يمنع.

كما أن هذه الجراحات في معظمها لا تتم إلا بتخدير من تجرى له هذه الجراحة، وهو يؤدي إلى ذهاب العقل بدون ضرورة تدعو إليه أو حاجة تبيحه فكان محرماً[٧٦]

وبناءً على ما سبق يمكن القول بتحريم إجراء هذا النوع من الجراحة التجميلية لعدم توافر الضرورة، أو الحاجة الداعية إليه، ولدخوله في ما نهى عنه من تغيير خلق الله، ولاشتماله على الغش والخداع.

الاتجاه الثاني:

ويذهب أصحابه إلى أنه لا يصح القول بتحريم هذه الجراحات بإطلاق، بل ينبغي أن ينظر إلى الهدف من اجرائها فمتى كان مشروعاً محققاً لحاجة عند من أجريت له، ولا يترتب عليه إضرار بالغير فينبغي أن لا يحرم.

يمكن استنتاج هذا القول من أراء وفتاوى عدد من العلماء المعاصرين منهم: حسن الجواهري، د محمد السعيد رشدي، الشيخ عطية صقر، الشيخ يوسف القرضاوي، د محمد زين العابدين، د محمود محمد عبد العزيز وغيرهم.

يقول الجواهري.[٧٧] إن علاج التجميل إذا لم يقترن بأمر محرم، مثل نظر الرجل إلى المرأة أو مسها، ولم يكن القصد منه غش الأخرين المحرم، الذي يظهر المرأة التي يريد أن يخطبها الخاطب بمظهر الكمال عند خطبتها مع عدم وجود كمال فيها فهو حلال جائز،

وذلك أن غاية ما يحصل من العلاج التجميلي عند عدم اقترانه مع الحرام هو الزينة وإظهار الكمال، وإخفاء العيب. وهو أمر جائز بل مرغوب فيه.. وما أكبر ما يحصل عليه الإنسان حينما يزيل الألم النفسي، أو يجلب المتعة النفسية التي تحصل من بعض عمليات التجميل ، وأما إذا اقترن بأمر محرم أو كان القصد منه غش الاخرين فهو حرام لحرمة النظر والمس، ولانطباق عنوان الغش المحرم على هذه الأفعال، وقد ورد عن الرسول ﷺ انه قال: "ليس منا من غش".[78]

ويقول د./ محمود عبدالعزيز [79] جراحة التجميل أصبحت واقعاً حياً في هذا العصر. واعترفت بها الهيئات العلمية. الأمر الذي يزيل كل شبهة في مشروعيتها، فهي إن لم تكن علاجاً لمرض جسماني فإنها علاج لعلة نفسية. إذ قد يصل التشويه إلى درجة تصبح معه حياة من يشكو منه عبئاً قد يدفعه إلى الخلاص منها.

ثم يقول فعمليات التجميل إذا كانت تستهدف إصلاح عضو وإعطاءه الشكل الطبيعي وإعادته إلى الحالة الأولى كفصل أصبعين ملتصقين أو إزالة أصبع سادسة فهي في حقيقتها أعمال علاجية، أما عمليات التجميل في مدلولها الضيق، فمن السائغ إباحتها إذا لم يكن من شأنها أن تنال الصحة بضرر، إذ إنها بذلك لا تهدر مصلحة الجسم في أن يسير سيراً طبيعيا، زيادة على ذلك فإنها تحقق له مصلحة ذات أهمية.

ويقول د./ محمد السعيد رشدي [80] وليس القول بجواز إزالة العيب الخلقي مخالفا للشريعة بل على العكس فإنها إن لم توجبه فهي لا تحرمه، إلى أن يقول وفقهاء الشريعة وإن لم يعرفوا جراحة التجميل بالمعنى الواسع الذي عرفه المحدثون فقد عرفوا بعضها ونصوا على حكمه، فقد ذكروا حكم اتخاذ أنف من ذهب أو أنملة من ذهب[81] ، كما تكلموا عن حكم قطع الأصبع الزائدة أو السلعة الزائدة.[82]

كما يذهب د./ عبدالكريم زيدان [83] إلى القول بتوسيع مفهوم الألم أو الضرر ليشمل الأذى أو الضرر المعنوي، وبالتالي يجوز قطع السن أو قلعها لإزالة منظرها غير الجميل الذي يسبب ألماً معنويا، وإن حصل بذلك شيء من التحسين والتجميل.

ويقول القرضاوي [84] الألم النفسي قد يكون أشد من الألم الجسدي، فإذا كان بالإنسان عضو معين خارج عن العادة، كمن تكون أنفها كبيرة وتسبب لها مشكلة والام

نفسية، فهذه الآلام ينبغي أن تدخل في الحسبان، وعلى هذا إن قصد بهذه العمليات العلاج سواء كان علاجاً جسدياً أو نفسياً فهي جائزة ؛ لأن الآلام النفسية أو الأضرار الاجتماعية تدخل ضمن حالات الضرورات أو الحاجات التي تنزل منزلة الضرورة، لكن ذلك ينبغي أن يرتبط بالهدف من إجراء الجراحة.

كما يرى د./ محمد زين[٨٥] أن الشريعة الإسلامية بسموها وكمالها تعمل دائماً على رفع الضرر، إذ لا بقاء له إلا إذا كان وسيلة لدفع ضرر أشد، إذ لا ضرر ولا ضرار، ومن هنا فإن الشريعة تتيح للإنسان أن يتخذ الوسائل المناسبة لدفع الضرر عنه طالما كان ذلك في الحدود التي تقرها الشريعة، وعلى هذا فالشريعة لم تنه عن عمليات التجميل ولم تنكرها، كما أنها لم تطلب من أحد فعلها، وبهذا تبقى في دائرة المباح والمشروع.

وقد أفتى الشيخ عطية صقر[٨٦] بجواز جراحة التجميل، وإن كان القصد منها مجرد التجميل.

الاختيار:

بعد أن ذكرنا الاتجاهين وأدلتهما أرى أنه لا يصح القول بتحريم جميع الجراحات التحسينية بإطلاق، باعتبار اشتمالها على الغش والتدليس، أو لأن فيها تغييراً لخلق الله، أو لعدم توافر الضرورة أو الحاجة الداعية إليها ؛ لأن ذلك إن صدق على بعض هذه الجراحات فإنه لا يصدق على البعض الآخر، إذ كثير من الجراحات التحسينية لا ينطوي فعلها على غش، ولا يقصد بها تغيير خلق الله ؛ ولأن الكثير من هذه الجراحات إن لم يتوافر لها الضرورة أو الحاجة الداعية إلى فعلها عند جميع الناس، فإنه يمكن أن يتوافر لها ذلك في بعض الحالات.

وأما قوله تعالى: ﴿...**وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ**...﴾[٨٧]، وقوله ﷺ: "المغيرات خلق الله" فلها معان أخر - كما قال الشيخ عطية صقر-[٨٨] فقد جاء في التفسير أن المراد بـ"خلق الله" دين الله[٨٩] استدلالاً بالآية الأخرى ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[٩٠]

إذن المراد بتغيير خلق الله، هو الخروج عن حكم الفطرة وترك الدين. وذلك بتحليل الحرام الذي حرمه الله، وبما أن الحرام هو الغش وليس التزيين، علم أن المحرم هو ماكان فيه غش. وأن التزيين الذي يحصل من هذه الأعمال ليس فيه تغيير لدين الله فيكون جائزاً.

ولو أصر إنسان على أن المراد من الاية والحديث هو حرمة تغيير ما خلق الله من أشياء، فلازم ذلك أن نحرم حلق الرأس، والشعر من الجسم، ويلزمنا أن نفتي بحرمة الختان، وتعديل الشارب وغيرها، لأنه تغيير لخلق الله، وهذا ما لم يقل به أحد

وبناءً على ما سبق فإنه ينبغي أن ننظر إلى الهدف من إجراء الجراحة، وندرس كل حالة على حدة، فإن خلا فعلها عن الغش وحقق مصلحة لمن تجرى له وجب القول بإباحتها وإن كان فيها تجميل وتحسين، وإن ترتب عليه غش وتدليس، أو كان الهدف من الفعل هو العبث بالخلقة واتباع الشهوات والأهواء - كما يحدث من بعض الممثلات والمغنيات دون أن يرجى منه تحقيق مصلحة معقولة وجب القول بحرمته.

وفي المبحث التالي نذكر بعض النماذج من جراحات التجميل.

المبحث الثالث

بعض الجراحات التجميلية

ذكرنا في المبحث السابق أقسام الجراحة التجميلية وأراء العلماء في كل قسم. ونذكر في هذا المبحث أمثلة لبعض الجراحات التجميلية قديماً وحديثا، واراء العلماء في كل نوع بشيء من التفصيل، وذلك في عدد من المطالب.

المطلب الأول

تركيب وزرع وتثبيت الأعضاء

أولاً: جراحة التركيب:

في ظل التقدم العلمي والتكنولوجي توصل الأطباء إلى إجراء الكثير من العمليات الجراحية التعويضية من عجائن خاصة، لاستخدامها بدلاً من العضو المفقود من جسم

الإنسان بعد لصقها بمادة خاصة وتظهر طبيعية للغاية قد لا يمكن لمن يراها إلا أن يتصورها حقاً طبيعية.[92]

فإذا بتر لإنسان عضو، فأراد استبداله بعضو صناعي، لتحصيل الناحية الجمالية فهل هذا العمل مشروع؟ أم أنه يدخل في دائرة تغيير خلق الله؟ وللإجابة على ذلك نقول: ورد في السنة أن عرفجة بن سعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفاً من ورق – أي من فضة – فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أنفاً من ذهب".[93]

فقد دل الحديث على جواز تركيب أنف بدلاً من الأنف المقطوعة، حتى ولو كان ذلك من الذهب، لموضع الضرورة والحاجة[94] إذ تشويه الأنف شيء غير مرغوب فيه؛ لأنه يشوه الشكل العام للوجه، ويؤدي إلى آلام نفسية كبيرة، فكانت إزالة هذا التشوه من الضرورات، والضرر يزال، وإذا جاز تركيب عضو – أنف – من ذهب رغم تحريمه على الرجال جاز تركيب أعضاء من مواد صناعية أخرى كالبلاستيك والبلاتين وغيرها، بل هو أولى بالجواز لعدم تحريم الاستخدام.[95]

وإذا كان الحديث وارداً فيمن قطعت أنفه، إلا أنه يقاس عليه كل من قطع منه عضو، أو سقط له سن[96] أو فقد جزءاً من أجزاء جسمه، كالأذن والأصبع والعين وغيرها، لما يترتب على ذلك من تشوه، وما يستتبعه من الام نفسية، قد لا يتحملها الإنسان، ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة، بل هي أولى.[97]

وعلى هذا يمكن القول بجواز إجراء جراحة لتركيب أعضاء تم صنعها لتقوم بمهمة العضو التالف، سواءاً كان ذلك من الذهب أم من غيره، حتى وإن ترتب على ذلك حصول زينة وجمال، لتوافر الدواعي الموجبة للترخيص بفعل هذه الجراحة، والضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة.[98]

ثانياً: جراحة الزرع:[99]

قد يصاب الإنسان بقطع عضو من أعضائه، أو بتشوه ذلك العضو، ويريد تحقيق الناحية الجمالية باستبدال ذلك العضو بعضو آخر، أو إصلاح التشوه بزراعة عضو سليم، كمن أصيب في أنفه فأراد إجراء جراحة لبناء أنف جديد[100] أو من احترق جلده واحتاج إلى ترقيعه بجلد جديد، فهل مثل هذه الجراحات جائزة أم لا؟

إليك بيان الحكم الفقهي فيمايلي:

أ- زرع الجلد:[101]

ترقيع الجلد بجلد آخر عن طريق جراحات التجميل من العمليات المهمة اليوم، فمن احترق موضع من جسده واحتاج إلى ترقيعه بجلد سليم، بأن تؤخذ الطبقات السطحية من جلد سليم من نفس الشخص أو من شخص آخر[102]، فهل ذلك يعد أمراً مشروعاً أم لا؟

١- الترقيع بجلد الشخص المحترق:

لم يتكلم السابقون من الفقهاء عن مثل هذه العمليات، ولعل ذلك مرده إلى عدم إمكان فعلها في زمانهم، غير أنهم تكلموا عن حكم قطع جزء من جسم الإنسان، لدرء مفسدة تضر بالجسم عند بقاء ذلك العضو، حيث اتفقوا[103] على أن من أصيب منه عضو وخيف منه السراية، بحيث لو ترك على حاله أدى إلى وفاته، فإنه يقطع دفعاً للمفسدة العليا بارتكاب المفسدة الدنيا، إذ من المقرر أنه عند تعارض مفسدتين فإنه يراعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما.[104]

وبناءً عليه فإنه إذا جاز قطع العضو عند خوف السراية منعاً للضرر وهو إتلاف فإنه يجوز قطع الجلد وزرعه في الموضع المحترق لمكان الحاجة إلى إزالة الشين ودفع الضرر[105]، ولما فيه من إزالة الأمراض والأضرار النفسية أو التخفيف من آلامها[106] غير أن ذلك مشروط بما يلي:

أ- أن لا يترتب على الأخذ ضرر أكبر وإلا حرم.

ب- أن يغلب على الظن نجاح عملية الزرع – الترقيع.

ج- أن يكون الزرع هو السبيل الوحيد للعلاج.

د- أن يكون الضرر المترتب على عدم الزرع أشد من الضرر المترتب على عدم مراعاة المحظور.[107]

وهذا ما أكدته توصيات الندوة الثامنة للعلوم الطبية[108] حيث أجازت نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع

فيها أرجح من الضرر المترتب عليها، وهذا أيضاً ما أكده مجمع الفقه الإسلامي[١٠٩] حيث قرر ما يلي: يجوز نقل عضو[١١٠] من مكان من جسم الإنسان إلى مكان أخر من جسمه، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب عليها، وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود، أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً. فالنقل الذاتي – أي من نفس الشخص – متى كان ذلك لضرورة يحكم بجوازه لمشروعية التداوي.

٢- الترقيع بجلد شخص آخر:

إذا احتيج إلى نقل بعض الطبقات السطحية من جلد إنسان لترقيع ما احترق من جلد إنسان أخر فإما أن يكون المنقول منه حياً أو ميتاً.

أ- الترقيع بجلد الحي:

مما لا خلاف عليه أن لكل إنسان حقا في سلامة جسمه، وفي عدم المساس به بما يضره فلا يجوز أخذ شيء من جلد إنسان لترقيع جلد شخص أخر بغير رضاه، فإن رضي بذلك فلا مانع من القول بالجواز، قياساً على جواز أخذ جلد سليم من نفس الشخص الذي احترق موضع من جلده، لكن ذلك مشروط بنفس الشروط والضوابط التي سبق ذكرها.[١١١]

ب- الترقيع بجلود الموتى:

إذا احتيج لأخذ طبقات الجلد السطحية من الميت لترقيع جلد الحي المحترق، فالذي أراه – والله أعلم – أنه لا مانع من القول بالجواز أيضاً بشرط أن يوصي الميت بذلك، أو يأذن به أقرباؤه، وذلك لأن الميت وإن كان له حرمة كحرمة الحي، وهي تستوجب المحافظة عليه وعدم ابتذاله، أو الاعتداء عليه بشق، أو سلخ، أو كسر، أو غير ذلك، إلا أن هذه الحرمة وهذه المضرة إذا ما قورنت بالمصلحة التي يمكن تحقيقها للحي – الذي احترق جلده أو المضرة التي قد تصيبه إذا لم تتم عملية الترقيع تكون مرجوحة[١١٢]، ومن القواعد الفقهية أنه يتحمل الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد، أو لتحقيق مصلحة يكون تفويتها أشد من هذا الضرر.[١١٣]

ومما لاشك فيه أن المصلحة التي ستعود على الحي من هذه العملية أرجح من مصلحة المحافظة على حرمة الميت، وأن الضرر الذي يلحق الحي المضطر لهذا العلاج أشد من الضرر الذي يلحق بالميت، فترجح مصلحة الحي في دفع الضرر عنه، وتحقيق النفع له على مصلحة الميت في عدم ابتذاله والاعتداء عليه، ويحمل النهي عن الاعتداء على الميت الوارد في حديث كسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الإثم [114] على التعدي الذي يكون لغير مصلحة راجحة.

وبمثل هذا صدرت فتوى دار الإفتاء المصرية.[115]

فإن قيل بعدم الجواز لاستلزام أن يكون بالحي المرقع جسمه قطعة من الميتة، وذلك يمنع صحة وضوئه وغسله، فالجواب أن ذلك غير صحيح ؛ لأن ما أخذ من الادمي ليس بنجس بل هو طاهر في قول جمهور أهل العلم[116] لا فرق في ذلك بين الحي والميت، ويرى جمهور الحنفية أن نجاسة الإنسان بعد الموت إنما هي نجاسة حدث لا خبث ويطهر بالغسل كالجنب والحائض[117]، وهذا ما أقرته ندوة العلوم الطبية بالكويت.[118]

ولو فرض أن القطعة المأخوذة من الميت نجسة فإنها إذا لصقت بجسم الحي فإنها تحسب جزء ا منه فلا ينطبق عليها وصف الميتة بعد ذلك.[119]

الترقيع بجلد حيوان:

إذا جاز الترقيع بجلد الإنسان مع ما له من الاحترام - حياً وميتاً - فمن باب أولى يجوز الترقيع بجلد الحيوان لعدم احترامه، ما دام سيترتب على الترقيع به نفع، وتصير القطعة المرقع بها في حكم بدن الحي لصيرورتها جزءاً منه، لكن ذلك مشروط بأن يكون من حيوان طاهر ذكي، أو من حيوان غير مأكول ذكي ذكاة شرعية غير الكلب والخنزير إلا عند عدم البديل الجائز شرعاً لمكان الضرورة.[120]

ثالثاً: جراحة التثبيت:

مما لا خلاف عليه بين أهل العلم قديماً وحديثاً أن من تحرك سنه له أن يثبته ويشده، وأن من قطع له طرف أو أنملة، أو شق له جلد أن له أن يثبته ويخيطه[121]، إذ إن هده الأمور داخلة في باب التداوي المشروع، وأن ما يترتب على هذه الأفعال من تحصيل الجمال

وإزالة الشين لا يؤثر في مشروعيتها ؛ لأن طلب الجمال في حد ذاته أمر مشروع ما لم يرد فيه نهي خاص، وقد اتفق الفقهاء على جواز استخدام ما عدا الذهب في عمليات التثبيت، من فضة أو غيرها من المعادن أو البلاستيك، واختلفوا في حكم استخدام الذهب، فأبو حنيفة وأبو يوسف(١٣٢) قالا بعدم الجواز لحرمة استخدام الذهب للرجال فلا يجوز إلا لضرورة، وأما جمهور الفقهاء بما فيهم محمد بن الحسن من الحنفية(١٣٣) فأجازوا استخدامه في عمليات التثبيت قياساً على جواز تركيب الأنف من الذهب الذي ورد النص بجوازه في حديث عرفجة(١٣٤)؛ ولأن ذلك ليس لبس ذهب حتى يكون محرماً على الرجال. والذي أراه. أنه لا يجوز استخدام الذهب في عمليات التثبيت خاصة للرجال، إذا وجد من المواد المصنعة أو المعادن الأخرى ما يقوم مقامه، لانتفاء الضرورة، فإذا لم يوجد ما يقوم مقامه فلا حرج في استخدامه سواءاً كان المستخدم له رجلاً أم امرأة.

المطلب الثاني

قطع الزوائد لتحصيل الجمال

إذا وجد بشخص زوائد تؤدي إلى حدوث آلام، أو تحدث به تشوها، فهل له أن يقطعها لتحصيل شيء من الزينة والجمال أم لا؟ للإجابة على ذلك نقول:

هذه الزوائد إما أن تكون حادثة، وإما أن يولد بها الإنسان:

أ- الزوائد الحادثة:

ويراد بها الزوائد التي لم تكن موجودة في أصل الخلقة بل حدثت بعد الولادة كالخراج والأورام ونحوها، وهذه لا خلاف في جواز قطعها ما دام القطع هو الوسيلة الوحيدة لإزالتها(١٣٥) لأن حدوثها في أغلب الأحيان يكون ناتجاً عن مرض فقطعها يدخل في باب التداوي المأمور به شرعا، وليس فيه تغيير للخلقة، إلا أنه يشترط لجواز ذلك الأمن من السراية(١٣٦)، وذلك بغلبة الظن، وإلا حرم، لما فيه من إلقاء النفس إلى التهلكة.

ب- الزوائد التي ولد بها الإنسان:

ويمثل لها بالأصبع الزائدة والسن الزائدة، وهذه إما أن تسبب له ألما، وإما أن لا

تسبب ألماً. فإن سببت ألماً فلا خلاف في جواز قطعها، نقل عن الطبري قال "في حديث ابن مسعود" دليل على أنه لا يجوز للمرأة تغيير شيء من خلقها الذي خلقها الله عليه بزيادة أو نقص، قال عياض: ويأتي على ما ذكره أن من خلق بأصبع زائدة أو عضو زائد لا يجوز له قطعه ولا نزعه لأنه من تغيير خلق الله إلا أن تكون هذه الزوائد تؤلمه فلا بأس بنزعها.[128]

وبمثله صدرت فتوى دار الإفتاء المصرية:[129] **إذا كان هناك عضو زائد أو طويل في الجسم يحصل منه ضرر أو أذى يجوز بتره شرعاً، ويستوي في هذا الحكم الرجل والمرأة، كما يستوي فيه كون الضرر مادياً أو معنوياً، بأن ينظر الناس إليه شزراً بسببه، أو يضيق هو بذلك.**

وأما إذا لم تسبب ألماً فقد اختلف في جواز قطعها على قولين:

القول الأول: لا يجوز قطعها نقل هذا القول عن الإمام أحمد كما نقل عن الطبري[130] إذ هي من أصل الخلقة فكان قطعها من تغيير خلق الله المنهي عنه شرعاً لكونه من عمل الشيطان ووحيه، قال تعالى: ﴿...**ولآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ**...﴾ وقد ثبت في السنة لعن الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة لما في ذلك من تغيير لخلق الله، فكل ما أدى إلى تغيير الخلقة الأصلية فهو محرم لدخوله في اللعن، إذ لا يلعن إلا فاعل المحرم.

القول الثاني: يجوز قطع الزوائد الحادثة وإن لم تسبب ألماً ينسب هذا القول إلى جمهور الفقهاء.[131] وذلك لأنها عيب ونقص في الخلقة، فكان قطعها إزالة للعيب والشين، وليس في ذلك تغيير لخلق الله بل هو رد للخلقة إلى طبيعتها، فلا يدخل في النهي عن تغيير خلق الله، غير أنه يشترط لذلك أن يغلب على الظن السلامة، فإن غلب على الظن الهلاك فلا يجوز، وأن تسبب لصاحبها ألماً – مادياً أو نفسياً – وأن لا يترتب على قطعها ضرر أكبر.[132]

الاختيـــار:

مما سبق يتبين لنا أن من قال بالمنع رأى أن القطع تغيير للخلقة لم تتوافر الحاجة الداعية إليه، وأن من قال بالجواز يرى أنه ليس تغييراً للخلقة بل هو عودة بالإنسان إلى

الخلقة الأصلية والفطرة الطبيعية، والذي أراه راجحاً هو القول بالجواز ما لم يترتب على ذلك ضرر أكبر وإلا حرم، وذلك لأنها وإن لم يترتب على بقائها ضرر مادي – كحدوث ألم – فإنه يترتب على بقائها ضرر معنوي – وهو الألم النفسي – وإذا جاز قطعها لإزالة الألم المادي، فإنه يجوز قطعها لإزالة الألم المعنوي، إذ هو في معناه، إن لم يكن في بعض الأحيان أشد، لأن الضرر يزال.

وهذا ما نصت عليه فتوى دار الإفتاء المصرية[١٣٣] إذ جاء فيها كما يستوي فيه – أي جواز قطع العضو الزائد – كون الضرر مادياً أو معنويا، بأن ينظر الناس إليه شزراً بسببه أو يضيق هو من ذلك، ثم إن هذا الفعل لا يعد من تغيير خلق الله لوجود الحاجة الداعية إليه وهي إزالة الضرر.

المطلب الثالث

شد التجاعيد

التجاعيد هي ثنيات تظهر خفيفة على سطح الجلد نتيجة فقدانه لمرونته ووقف حيوية بعض خلاياه، ثم تتضاعف هذه الثنيات وتتعمق في داخل الجلد مكونة التجاعيد.

وتظهر هذه التجاعيد غالباً في سن الشيخوخة حيث تقل مرونة الجلد وتقف حيوية بعض الخلايا، وذلك أمر طبيعي، ولكن من غير الطبيعي أن تظهر عند بعض الناس في سن الشباب بسبب الإصابة ببعض الأمراض، أو بسبب الإسراف في تعاطي المخدرات، أو الإسراف في استخدام مواد الزينة المصنعة من مواد كيميائية.[١٣٤]

فإذا أرادالإنسان – ذكراًكان أو أنثى – أن يزيل هذه التجاعيد من الوجه أو اليد أو البطن[١٣٥] عن طريق عملية جراحية للحصول على قدر من الجمال والزينة، فهل يعد ذلك الفعل مشروعاً أم لا؟

وللجواب عن ذلك: ينبغي أن يفرق بين ما إذا كان من يريد فعل ذلك شاباً أو كهلا، فإن كان من يريد فعل ذلك لا يزال في سن الشباب، وحدثت له هذه التجاعيد نتيجة لبعض الأمراض فإن له أن يجري هذه العملية – لا فرق بين ذكر وأنثى – لأن له أن يعالج المرض، كما أن له أن يعالج الآثار المترتبة عليه، ومن ذلك التجاعيد، غير أن ذلك مشروط بأن لا يترتب عليه غش لأحد، وأن لا تؤدي العملية إلى ضرر أكبر.

ولا يكون ذلك تغييرا للخلقة بل هو إعادة لها إلى الفطرة السليمة، ولتوافر الحاجة الداعية إليها. أما إن كان من يريد إجراء هذه الجراحة كهلاً -بلغ من الكبر عتياً- ويريد الرجوع إلى عهد الصبا فلا يجوز له فعلها ؛ لأن التجاعيد في هذه السن المتقدمة أمر طبيعي، فكان في إجراء الجراحة تغيير لخلق الله وهو محرم للنهي عنه، ثم إن ذلك يدخل أيضاً في إطار الغش والخداع وهو محرم أيضاً لحديث "من غشنا فليس منا".[٣٦]

المطلب الرابع

إزالة الدهون

أي إزالة السمنة، والسمنة يمكن أن تحدث نتيجة الإكثار من الطعام أو قلة المجهود، كما قد يسمن الإنسان بتأثير عوامل وراثية، كأن يكون عنده توزيع الخلايا الدهنية في مناطق معينة زائدة، والخلايا الدهنية هي التي تخزن فيها الدهون. ويتكاثر عدد هذه الخلايا في سن مبكرة حتى سن البلوغ[٣٧] فإذا تراكمت الدهون في مناطق معينة في الجسم، بحيث صارت سمنة زائدة أو مفرطة، فأراد أن يتخلص منها عن طريق إجراء عملية جراحية طلباً للجمال والرشاقة، فهل ذلك أمر جائز أم لا ؟

<u>وللإجابة على ذلك نقول:</u>

يمكن للإنسان أن يتخلص من هذه الدهون بأكثر من طريقة[٣٨] ينبغي أن يكون آخرها هو إجراء عملية جراحية، وأهم هذه الطرق :

إنقاص الوزن بالأدوية:

يوجد من الأدوية ما يؤدي تناوله إلى الإقلال من تناول الطعام، وبالتالي يؤدي إلى إنقاص الوزن وتعديل القوام، وبالتالي تحصيل الجمال، فمن أراد تناولها فلا بأس، إذ الشرع قد رغب في الإقلال من الطعام، فمن لم يَقْوَ على ذلك بإرادته كان له أن يستعين بهذه الأدوية، لكن بشرط أن تكون مصنعة من مواد غير محرمة، وأن لا يترتب على تناولها إضرار بالبدن وإلا حرم، إذ لا يجوز التداوي بالحرام، كما أنه – لا ضرر ولا ضرار.[٣٩]

إنقاص الوزن بالجراحة:

إذا لم تجد الوسائل السابقة في إزالة الدهون التي تراكمت في بعض المناطق من الجسم كالبطن والأرداف، فهل له إجراء عملية جراحية تجميلية لإزالتها؟[٤٠]

والإجابة هي: نعم يجوز إجراء عملية جراحية لإزالة هذه التراكمات الدهنية من هذه المناطق، لأن هذه العملية ليست لإصلاح الشكل وتحصيل الجمال فقط، بل هي متعلقة بصحة الإنسان، إذ هذه الدهون تكون غالباً عبئاً على المفاصل، وتعوق الحركة، وتتسبب في أضرار وآلام كثيرة، فهي لتحسين الشكل من ناحية ولتحسين الوظيفة أيضاً.[١٤١]

وبناءً عليه يمكن القول: إن هذه الجراحة تدخل في باب التداوي فتكون مشروعة، إلا أن ذلك ينبغي أن يقيد بتعين هذه الجراحة لإزالة الدهون، وعدم وجود وسيلة أخرى تؤدي إلى نفس النتيجة، وأن لا يترتب على فعلها ضرر أشد - حالاً أومتوقعا - إذ ليس للإنسان أن يزيل الضرر بضرر مثله أو أشد.[١٤٢] والله أعلم

المبحث الرابع

الضوابط الشرعية والقانونية لجراحة التجميل

من خلال حديثنا السابق عن الجراحة التجميلية وأحكامها الشرعية يمكننا التأكيد على مجموعة من الضوابط الشرعية التي لابد من توافرها عند إرادة إجراء هذه الجراحة، بحيث إذا توافرت هذه الضوابط والشروط تكون جراحة التجميل جائزة، ويكون لكل من الطبيب وطالب الجراحة الإقدام على فعلها، وإذا لم تتوافر كان الإقدام على فعلها غير جائزٍ شرعاً، يحرم على الطبيب وطالب الجراحة الإقدام عليها.

ومن أهم هذه الضوابط وتلك الشروط ما يلي :

١- أن يكون الطبيب مؤهلاً لإجراء هذه الجراحة.

جراح التجميل هو الشخص الذي يقوم بإجراء الجراحة، وكونه مؤهلاً لهذا العمل يعد عاملاً مهماً لنجاح هذا العمل الجراحي - كما في غيره من الأعمال الجراحية - لهذا فإنه يشترط في جراح التجميل أن يكون مؤهلاً لإجراء هذه الجراحة، وليس معني حصول الطبيب على شهادة الطب - وإن صار بحصوله عليها صالحاً للعمل كمُمَارسٍ لمهنة الطب

إلا أنها لاتخوله ممارسة عمل متخصص كجراحة التجميل ، حيث تقتضي تأهيلاً خاصاً، وكفاءة عالية [١٤٣]

ولكي يكون الطبيب مؤهلاً لإجراء الجراحة بصفة عامة وجراحة التجميل بصفة خاصة لابد أن يتوافر فيه شرطان هما :

١ – أن يكون ذا علم وبصيرة بالمهمة الجراحية المطلوبة.

٢ – أن يكون قادراً على فعل الجراحة بما يحقق المطلوب.[١٤٤]

٢ - التزام الطبيب بتبصير المريض بطبيعة العملية الجراحية

يقع على عاتق جراح التجميل قبل القيام بهذه الجراحة التزام بإعلام طالب الجراحة بطبيعة العملية التي سيجريها له لإزالة مابه من عيب أو تشوه، كما يجب عليه أن يبين له المخاطر المحتملة من جراء إجرائها، وأن يخبره بالمضاعفات التي يمكن أن تنتج عنها، سواء ما ينتج عنها أثناء العملية الجراحية أو بعد الانتهاء منها، كذلك عليه أن يخبره بالاثار والنتائج العرضية التي قد تتخلف عنها.

وإنما كان ذلك واجباً على الطبيب حتى يكون رضا طالب الجراحة التجميلية بإجرائها رضاء صحيحاً، مبنياً على معرفة بكافة المخاطر التي يكن أن تنجم عن فعل الجراحة.'

٣- الموافقة على فعل الجراحة.

الرضا بإجراء الجراحة أمر لابد منه، ومبدأ من المبادئ المستقرة في علم الطب بصفة عامة، وفي جراحة التجميل بصفة خاصة؛ إذ لا مجال للاستعجال عند إجرائها، حيث إنها تتم في الغالب على عضو سليم،لهذا كان الحصول على إذن المريض أمراً مطلوباً شرعا وقانوناً.

وبناءً عليه لا يجوز إجراء جراحة تجميل لأي شخص إلا بعد الحصول على إذنه ورضاه إن كان أهلاً لذلك - أو الحصول على إذن وليه ورضاه إن كان هو غير أهلٍ لذلك.

ويشترط في هذا الإذن أن يكون مستنداً إلي معرفة تامة بالمخاطر المحتملة، والمضاعفات التي يمكن أن تنتج عن الجراحة [١٤٦].

فإذا أجْرَى طبيب جراحة تجميلية دون أن يحصل على إذن من المريض أومن وليه فإنه يضمن كافة الأضرار التي تنتج عن هذه الجراحة، وقد نص الفقهاء على ضمان الختان إن ختن صبياً بغير إذن وليه، وكذلك ضمان الجراح إن قطع سلعة إنسان بغير إذنه فتلف المختون أو المقطوع، يقول ابن قدامة[١٤٧] إن ختن صبياً بغير إذن وليه، أو قطع سلعة من إنسان بغير إذنه فسرت الجناية ضمن لأنه قطع غير مأذون فيه شرعاً.

وبناء عليه فإن الضرر الناتج عن الجراحة التجميلية إن كان مأذوناً فيها فهو غير مضمون على الطبيب، أما الضرر الذي ينتج عنها إذا كانت غير مأذون فيها فإنه يكون مضموناً عليه، كما في غيرها من الجراحات.

٤. أن تكون هناك حاجة أو ضرورة تدعو إلي فعلها.

من المسلم به أن الجراحة بصفة عامة إيلام وتعذيب للنفس لأنها قطع وشق يحدثه الجراح في البدن، من هنا كان الأصل فيها هو التحريم، فلا تباح إلا لضرورة أو حاجة ملحة تدعو إلي فعلها، فإن وجدت الضرورة أو الحاجة الماسة التي تستدعي فعلها أبيحت، حيث يباح للضرورة ما لايباح لغيرها.وجراحة التجميل كغيرها من الجراحات لا تباح إلا لضرورة أو حاجة تستدعي فعلها، وعدم وجود وسيلة أخري تقوم مقامها في سد الحاجة ودفع الضرورة، إذ إن ذلك يعد بمثابة العذر الشرعي لإباحتها.[١٤٨]

وقد ذكر الفقهاء أنه يجوز الاستئجار لقلع الأضراس، والحجامة و لقطع شيء من الجسد إذا كان هناك حاجة تدعو إليه أو كان فيه تحقيق لمصلحة تزيد على تلك المضرة.[١٤٩]

وبناء عليه تكون جراحة التجميل جائزة إذا توافرت الحاجة الداعية إلي فعلها، وإلا فلا، إذ ما جاز لعذر فإنه يبطل بزواله.[١٥٠]

٥ - أن يكون النفع المتوقع من الجراحة أكبر من الضرر المحتمل :

الهدف من إجراء أي جراحة هو تحقيق منفعة لمن تُجْرَى له الجراحة أو دفع مضرة عنه، وجراحة التجميل لا تخرج عن ذلك فطالب هذه الجراحة إما يريد أن يحقق لنفسه منفعة بتحسين مظهره، أو دفع ضرر بإزالة الألم المادي أو المعنوي عنه، لذا كان على جراح

التجميل، وعلى طالب الجراحة أيضاً أن يوازنا بين المنافع المرجوة والمضار المحتملة قبل أن يقدما على فعل الجراحة.

فإن كانت الجراحة ستؤدي إلي تحقيق النفع المرجو من ورائها، بإصلاح العيب أو التشوه، دون أن يترتب على فعلها ضرر أصلا، أو كان الضرر الناتج عنها أخف من الضرر الناتج عن بقاء الألم، أو بقاء العيب أو التشوه ففي هذه الحالة تكون جراحة التجميل جائزة، إذ من القواعد الفقهية أنه إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما [١٦١] وأيضاً يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد.. [١٦٢]

أما إن كان الضرر المتوقع من إجراء الجراحة التجميلية أكبر أو أشد من ضرر بقاء العيب أو الألم أوحتي مساو له لم يجز الإقدام على فعلها، إذ ليس للإنسان أن يزيل الضرر بمثله كما تقضي بذلك القاعدة الفقهية [١٦٣] ومن باب أولى لايزال بما هو أشد منه.[١٦٤]

وبناء على ما سبق نقول ينبغي على جراح التجميل قبل أن يقد م على فعل هذه الجراحة أن يوازن بين الضرر المتوقع من جراء فعلها وبين النفع الذي يعود على المريض فمتى كان النفع أكبر جاز له فعلها ومتي كان الضرر أشد حرم عليه فعلها حتى وإن أذن له المريض، يقول الدكتور محمد السعيد رشدي ناقلاً عن مجلة العلوم الجنائية. [١٦٥] في كل مرة تكون فيها حياة الشخص أو صحته أو سلامة جسمه في خطر فإنه لا يجوز للطبيب الجمالي إجراء أية تقويمات أو تعديلات جمالية ولو طلب المريض إجراءها. . وعلى الطبيب الجمالي أن يعلم أن القضاء يسأله حتى عن الخطر الاستثنائي.

٦ - أن يترتب على فعلها مصلحة معتبرة شرعا.

لا يكفي للقول بحل جراحة التجميل وجوازها أن تكون محققة لمصلحة لمن تجرى له، بل ينبغي أن تكون هذه المصلحة معتبرة شرعاً أي من جنس المصالح التي شهد الشرع باعتبارها[١٦٦] وأنها مصلحة مقصودة – فإن كانت المصلحة المرجوة منها غير معتبرة شرعاً بل كانت مبنية على الهوى، كما في الجراحات التي تجريها بعض النساء – خاصة الممثلات – لتغيير شكل بعض الأعضاء بالتصغير أو التكبير طلباً للحسن ورغبة في لفت الأنظار ليس إلا، لم يجز إجراء تلك الجراحة، إذ وجود هذه المصلحة وعدمه سواء.

٧ - أن لا يترتب على فعلها غش أو تدليس.

ورد عن النبي – ﷺ – أنه قال (ليس منا من غش وفي رواية من غشنا فليس منا)[١٥٧] فهذا الحديث يعد أصلاً في تحريم الغش في كل شي، فإذا ترتب على فعل هذه الجراحة غش أو تدليس، كما في حالات شد تجاعيد الوجه التي يجريها كبار السن – من الرجال والنساء – بقصد الظهور بمظهر الشباب لم يجز فعلها لما فيه من غش وتغيير لخلق الله تعالى.[١٥٨]

خاتمة البحث

وفي الختام يمكننا أن نؤكد علي ما يلي:

١. أن التداوي بصفة عامة مشروع، وأنه لا ينافي حقيقة التوكل على الله تعالى

٢. أن جراحة التجميل ليست وليدة العصر، بل وجدت منذ القدم، وقد عرفها العرب والمسلمون ومارسوا بعضها، إلا أنها كانت في صورة بدائية ما لبثت أن تطورت وانتشرت حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم.

٣. إنه لا خلاف على جواز جراحة التجميل التي تكون بهدف التكميل والتعويض، لتوافر الدواعي إلى فعلها، حيث تهدف إلى العلاج والتداوي قبل أن تهدف إلى التجميل والتحسين.

٤. لا ينبغي القول بتحريم جراحات التجميل التحسينية، وهي التي تهدف إلى تحصيل الجمال فقط، بل ينبغي أن يدرس كل نوع من هذه الجراحات على حدة، فما كان منها محققاً لغرض صحيح عند من تجرى له، وخلا عن الغش والخداع فلا يحرم، وإلا حرم.

٥. لا ينبغي للمسلم أن ينساق وراء رغباته وشهواته مقلداً لغير المسلمين، أو لأهل الفسق والفجور، وعليه أن يرضى بقدر الله سبحانه وتعالي. ولا يلجأ إلي جراحة التجميل إلا إذا كان هناك ضرر يسبب ألماً شديداً غير محتمل.

هذا والله أعلى وأعلم

الهوامش

(١) سورة التين الآية [٤].

(٢) سورة التغابن من الآية [٣].

(٣) جزء من حديث صحيح أخرجه الترمذي في السنن برقم ١٩٢١ كتاب البر والصلة

(٤) مجمع اللغة العربية . المعجم الوسيط ١١٥/١ مادة "جرح".

(٥) الفيروز أبادي. القاموس المحيط مادة "جرح " باب الحاء فصل الجيم .

(٦) ابن منظور لسان العرب ٤٢٢/٢.

(٧) سورة الأنعام من الآية [٦٠].

(٨) جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي تفسير الجلالين ص ١٢٥، ابن كثير تفسير القرآن العظيم ١٣١/٢، الطبري جامع البيان ١٣٧/٧، الصابوني التفسير الواضح ص ٣١٤.

(٩) سورة الجاثية من الآية [٢١]

(١٠) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ١٦٥/١٦، ابن كثير تفسير القرآن العظيم ١٥٢/٤، جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي تفسير الجلالين ص ٥٠٠، مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط مادة "جرح"، ابن منظور لسان العرب ٤٢٣/٢، الفيومي المصباح المنير ٩٥/١.

(١١) الزبيدي تاج العروس من جواهر القاموس مادة "جرح".

(١٢) الفيروز أبادي القاموس المحيط مادة "جرح" باب الحاء فصل الجيم.

(١٣) أي الجروح، وأنواع التفرق ثلاثة طبيعي كفتح الطبيعة للخراجات وإرادي كفتحها بالحديد وغيره، وفصد العروق والحجامة وغير طبيعي كالشجات وضرب السيف والسهام، يراجع ابن القف كتاب العمدة في صناعة الجراحة ٢/١، ٣.

(١٤) هو أمين الدولة أبو الفرج ابن موفق الدين يعقوب بن إسحاق المعروف بابن القف المتطبب المسيحي الكركي المتوفى سنة ٦٨٥هـ بدمشق. العمدة في صناعة الجراحة ١/١.

(١٥) سورة التين الآية [٤].

(١٦) سورة التغابن من الآية [٣].

(١٧) جزء من حديث صحيح أخرجه أحمد في مسنده عن ابن مسعود برقم ٣٦٠٠ كتاب المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله ابن مسعود، ومسلم عن ابن مسعود يراجع شرح النووي على صحيح مسلم ٨٩/٢ رقم ١٣١، أبو عيسى الترمذي سنن الترمذي رقم ١٩٢١ كتاب البر والصلة باب ما جاء في الكبر حديث حسن صحيح.

(١٨) الفيروز أبادي القاموس المحيط باب اللام فصل الجيم مادة "جمل"، الرازي مختار الصحاح ص ١١١.

(١٩) انظر المصدرين السابقين

(٢٠) وفي معنى هذا التعريف ما جاء في نفس المصدر أنها مجموعة الوسائل التي تستهدف إصلاح العيوب الخلقية أو الطارئة المؤثرة في شكل الإنسان والتي تلحق الضرر بقيمته الشخصية والاجتماعية يراجع د / محمد لسعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل -ص ٦، ٧.

(٢١) د / محمد خالد منصور - الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي ص ١٨٣، الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص١٨٢ كلاهما نقلا عن الموسوعة الطبية الحديثة ٤٥٤/٣ .

(٢٢) محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل - د./ ص ٨، ٩.

(٢٣) د./ محمد زين مدى حق الإنسان في سلامة أعضائه في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي -- رسالة ماجستير

ص ٢٦٤، د./ محمد زين نطاق الحماية الجنائية لعمليات زرع الأعضاء في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي رسالة دكتوراه ص ٤٢، ٤٣.

(٢٤) د محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل ص ٧

(٢٥) يوم الكُلاب بضم الكاف وتخفيف اللام يوم الموقعة التي كانت عليه، والكُلاب اسم لما، لهم كانت عنده الموقعة فسمي به. النووي في المجموع ٢٥٥/١، العظيم أبادي عون المعبود ١٩٨/١١، المبارك فوري تحفة الأحوذي بشرح الترمذي ٢٧٩/٥

(٢٦) أبي داود في السنن رقم ٣٦٩٦ كتاب الخاتم باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب، النسائي في السنن رقم ٥٠٧ كتاب الزينة باب من أصيب أنفه هل يتخذ أنفاً من ذهب، الترمذي في السنن رقم ١٦٩٢ كتاب اللباس باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب، أحمد في المسند رقم ١٨٢٣٥.

(٢٧) ويقصد بالسلعة بعض الأورام التي توجد في الرأس أو الرقبة مجموعة من علماء الهند الفتاوى الهندية ٣٦٠/٥، الأوزجندي ابن منصور الفتاوي الخانية٣/ بهامش الفتاوى الهندية٤١٠ الكهوجي زاد المحتاج بشرح المنهاج ٣٧٢/٤ ابن قدامة في المغني ٤١/٨.

(٢٨) د./ محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل ص ٨٠٧.

(٢٩) المصدر السابق ص ٨٧، ٨٨

(٣٠) ابن تيمية في الفتاوى الكبرى ٨ ٢١٢/١، مجموعة من علماء الهند الفتاوى الهندية ٣٥٥/٥، ابن حجر الهيتمي تحفة المحتاج بشرح المنهاج ١٨٢/٣، قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة في جدة من ٩ . ١٤ مايو ١٩٩٢م رقم ٦٨/٥/٧، الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته ٦٠٣/٩، ٦٠٤.

(٣١) مسلم بن الحجاج صحيح مسلم رقم ٤٠٨٤ كتاب السلام باب لكل داء دواء، ابن تيمية منتقى الأخبار والشوكاني في شرحه نيل الأوطار ٢٠٠/٨، أحمد في المسند رقم ١٤٠٧

(٣٢) ابن قيم الجوزية الطب النبوي ص ١٢، ابن قيم الجوزية زاد المعاد في هدي خير العباد ١٧/٤.

(٣٣) أبو داود في السنن برقم ٣٣٥٧ كتاب الطب باب في الرجل يتداوى، أحمد في المسند برقم ٣٣٩٧، مسند عبدالله بن مسعود

(٣٤) البخاري محمد بن إسماعيل صحيح الأدب المفرد ١٢٤ باب حسن الخلق إذا فقهوا ١٣٨ وقال الألباني صحيح الترمذي في السنن رقم ١٩٦١ وقال أبو عيسى حسن صحيح، أبو داود في السنن كتاب الطب رقم ٣٨٥٥

(٣٥) الحاكم في المستدرك ١٩٩/٤، الذهبي في التلخيص مع المستدرك١٩٩/٤ وقال: صحيح، ابن ماجة في السنن برقم ٣٤٢٨، الترمذي في السنن رقم ١٩٩١ وقال: حسن صحيح.

(٣٦) أبو داود في السنن برقم ٣٣٧٦ كتاب الطب باب في الأدوية المكروهة.

(٣٧) هو ابن رشد الجد، يراجع المقدمات الممهدات ٤٦٦/٣.

(٣٨) الكاساني علاء الدين بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٢٧/٥

(٣٩) مسلم بن الحجاج صحيح مسلم رقم ٣٢٠ كتاب الإيمان باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة

(٤٠) قيس بن محمد آل الشيخ التداوي والمسؤولية الطبية في الشريعة الإسلامية ص ١١٠.

(٤١) سبق ذكر الحديث الدال على ذلك ص ٩ من البحث.

(٤٢) ابن القيم الطب النبوي ص ١٠، ابن القيم زاد المعاد ١٥/٤.

(٤٣) د./ أحمد عادل نور الدين أستاذ جراحة التجميل بكلية طب القصر العيني، موقع القرضاوي على شبكة الإنترنت برامج ولقاءات الشريعة والحياة الجراحة التجميلية

(٤٤) المصدر السابق، د./ شوقي الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص ١٢٩، د./ محمد مختار الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ص ١٨٢.

(٤٥) د./ شوقي الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص ١٢٩، ١٣٠، د./ محمد خالد منصور الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي ص ١٨٥.

(٤٦) د./ الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٨٢، د محمد خالد الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٨٤، ١٨٥

(٤٧) د/السكري نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي ص٢٣٢

(٤٨) د محمد خالد منصور الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٨٥، ١٨٦ د / الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٨٣، ١٨٤، مجموعة من الأطباء الموسوعة الطبية الحديثة ٣/٤٥٤.

(٤٩) المصادر السابقة.

(٥٠) وقد سبق ذكر ذلك، ويراجع أيضا د./ محمد زين مدى حق الإنسان في سلامة أعضائه ص ٢٦٥، ٢٦٦

(٥١) د./ الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٨٥، د محمد خالد الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٨٧.

(٥٢) جاء في قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/٩٠، وأما ما رجحت مفسدته على مصلحته كقطع اليد المتآكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة بقطعها ومن تكافأت فيه المصلحة والمفسدة فقد يتخير فيه وقد يمتنع و يراجع مجموعة من علماء الهند الفتاوى الهندية ٥/٣٦٠.

(٥٣) د محمد خالد الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٨٨.

(٥٤) السيوطي الأشباه والنظائر ص ١٠٦، ١١٣، ابن نجيم الأشباه والنظائر ص ٧٥، ٨٤.

(٥٥) د محمد خالد منصور الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٨٨، ١٨٩.

(٥٦) المصدر السابق، د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٨٧.

(٥٧) د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٩١.

(٥٨) د شوقي عبده الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص ١٣٦ مجموعة من الأطباء الموسوعة الطبية الحديثة ٣/٤٥٥، د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٩١.

(٥٩) د عبد الكريم زيدان المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم ٣/٤١٠، د محمد خالد الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٩٨، د./ أحمد نور، موقع القرضاوي، برامج الشريعة والحياة.

(٦٠) المصادر السابقة، د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٩٢.

(٦١) مجموعة من الاختصاصيين جمع: محمد رفعت العمليات الجراحية وجراحة التجميل —ص ١٤١ – ط دار المعرفة – بيروت، د./ الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية ص ١٣٦.

(٦٢) د / أحمد نور، موقع القرضاوي على الإنترنت، برامج الشريعة والحياة، د الشنقيطي أحكام جراحة التجميل، مجموعة من الأطباء الموسوعة الطبية الحديثة ٣/٤٥٤ –، ٤٥٥.

(٦٣) د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٩٢، ١٩٣ نقلاً عن القزويني في جراحة التجميل ص ٧٢، ٩٣ د / أحمد نور الدين، موقع القرضاوي – الشريعة والحياة، مجموعة من الأطباء الموسوعة الطبية الحديثة ٣/٤٥٥.

(٦٤) د شوقي الساهي الفكر الإسلامي والقضايا المعاصرة ص ١٣٦، د محمد خالد الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٩٨، د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٩٣، – د محمد عثمان شبير أحكام جراحة التجميل ص ٢١٠.

(٦٥) د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ١٩٣

(٦٦) يذكر د / شبير أن الدوافع التي تحمل النساء على طلب تدخل العلم الحديث لتغيير هيئة الأعضاء الظاهرة، كما يقول

البروفسيور جان فرانكوكوريجا - متخصص في جراحات التجميل: إنها أساساً رغبة المرأة في إشباع نزعة غرور تعتريها، أو تطلعها إلى فترة ثانية من الشباب بعد تقدمها في السن، وأن اللاتي يلجأن إلى هذه العمليات من النساء أكثرهن من القينات والممثلات اللاتي يرغبن في الحسن والجمال ولفت نظر المشاهدين إليهن.د شبير أحكام جراحة التجميل ص٢١٠

(٦٧) د / عبدالكريم زيدان المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم ٣/٤١٠.

(٦٨) سورة النساء من الآية [١١٩].

(٦٩) هذا أحد أوجه قيلت في تفسير الاية، والثاني: أن المراد بخلق الله دين الله، وهو مروي عن ابن عباس واختاره الطبري وعلى هذا يدخل فيه كل فعل نهى الله عنه من خصاء ووشم وغيرها ؛ لأن الشيطان يدعو إلى جميع المعاصي، و ثالث أن المراد به الخصاء وقطع الآذان وفقء الأعين. يراجع: القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٥/٣٩٣، ٣٩٥ وما بعدها، الطبري جامع البيان في تفسير القرآن ٥/١٨٢ وما بعدها، تفسير الجلالين ص ٩٧.

(٧٠) د محمد خالد منصور الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٩٩، د شوقي الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص ١٣٧.

(٧١) ابن حجر فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٠/٣٨٤ رقم ٥٩٣١، النسائي في السنن كتاب الزينة باب لعن المتنمصات ٥/٤٣٣.

(٧٢) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٥/٣٩٣.

(٧٣) سبق تخريجه ص ٩

(٧٤) د محمد خالد الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ٢٠١.

(٧٥) د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص١٩٥.

(٧٦) المصدر السابق ص ١٩٥، ١٩٦، د محمد خالد الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٧٧) حسن الجواهري - بحوث في الفقه المعاصر ٢/٣٧٠ ط أولى - دار الذخائر بيروت

(٧٨) الحديث أخرجه أبو داود في السنن رقم ٢٨٩٢ كتاب البيوع باب في اجتناب الشبهات، ابن ماجة في كتاب السنن كتاب التجارات، باب النهي عن الغش برقم ٢٢١٥، الألباني صحيح الجامع الصغير وزيادته النافع الكبير ٥٤٤٠ وقال الألباني: صحيح، أحمد في المسند برقم ٦٢٢ كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة باب مسند علي بن أبي طالب مالك بن أنس الموطأ برقم ٨٧٠ كتاب الجهاد باب ما جاء في الغلول، الدارمي في السنن برقم ٢٤١٩ كتاب البيوع باب في النهي عن الغش، مسلم في صحيحه رقم ١٤٦ كتاب الإيمان باب قول النبي ليس منا من غش.

(٧٩) د محمود محمد عبد العزيز مسؤولية الأطباء عن العمليات التعويضية والتجميلية والرتق العذري بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ص ٢١٧، ٢١٨.

(٨٠) د محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل دراسة مقارنة ص ٨١ - ٨٢.

(٨١) مجموعة من علماء الهند الفتاوى الهندية ٥/٣٣٦، ابن قدامة المغني ومعه الشرح الكبير ٣/٦٠٧، ٦١٦

(٨٢) والمراد بالسلعة النتوأت التي تظهر في الرأس في صورة أورام، مجموعة من علماء الهند الفتاوى الهندية ٥/ ٣٦ الأوزجندي الفتاوى الخانية ٣/٤١٠

(٨٣) د عبد الكريم زيدان المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم ٣/٤٠٩.

(٨٤) موقع القرضاوي على شبكة الإنترنت - الشريعة والحياة - الجراحة التجميلية

(٨٥) د محمد زين مدى حق الإنسان في سلامة أعضائه في الشريعة والقانون رسالة ماجستير ص ٢٦٥ وما بعدها

(٨٦) كانت هذه الفتوى إجابة عن سؤال عن عمل جراحة تجميلية لتصغير حجم الرأس، ونص الفتوى كما جاء في جريدة الجمهورية ١٢/٢/١٩٨١م العدد ٩٩٩٠٧: هذه العمليات قد تكون علاجاً للمرض والإسلام أمرنا بالتداوي، وقد تكون لمجرد التجميل ولا مانع من ذلك شرعاً ؛ لأنه لا تدليس فيها ولا غش وفيه منع للناس من احتقارها وإحراجها، وأما قوله تعالى "ولآمرنهم فليغيرن خلق الله" وقوله ﷺ المغيرات خلق الله فلها معان أخرى، وكل ذلك بسبب الغش والتدليس فإذا أمتنعا فلا مانع يراجع د/ محمد زين – مدى حق الإنسان في سلامة أعضائه ص ٢٦٧.

(٨٧) سورة النساء من الآية [١١٩].

(٨٨) يراجع الفتوى في ص ٢١ من البحث.

(٨٩) هذا أحد الوجوه وهو مروي عن ابن عباس، وقاله النخعي ومجاهد وعكرمة والحسن وعطاء وغيرهم، واختاره الطبري يراجع القرطبي في أحكام القران ٢٨٩/٥ وما بعدها،ابن كثير تفسير القران العظيم٥٢٧/١، الطبري جامع البيان في تفسير القرآن ١٨٢/٥ومابعدها.

(٩٠) سورة الروم الاية [٣٠]

(٩١) حسن الجواهري بحوث في الفقه المعاصر ٣٧٢/٢–

(٩٢) د./ محمد رفعت العمليات الجراحية وجراحات التجميل، ص ١٤٣

(٩٣) سبق تخريجه ص ٧

(٩٤) العظيم أبادي عون المعبود ١٩٨/١١ النووي المجموع ٣١٧/١، ٣٣٢/٤، المبارك فوري تحفة الأحوذي ٣٧٩/٥، الكاساني البدائع ١٣٢/٥.

(٩٥) د./ زيدان المفصل ٤٠٩/٣، د./ شبير أحكام جراحة التجميل ١٩٩، ٢٠٠

(٩٦) يجوز لمن ذهب أنفه أو سنه أو أنملته أن يتخذ مكانها ذهباً سواء أمكنه فضة وغيرها أم لا، وقال أبو حنيفة فمن سقطت سنه يأخذ سن شاة ذكية يشدها مكانها،الأوزجندي فتاوى قاضيخان ٤١٣/٣، النووي المجموع ٣١٧/١.

(٩٧) د شوقي الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص ١٣٢.

(٩٨) د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص ٤٢٦.

(٩٩) لعمليات زرع الأعضاء المبتورة – كاليد والرجل والأذن أهمية كبيرة من الناحية الجمالية، اذ ما هي لا عمليات تجميل لأنها إما أن تكون لإصلاح عضو به عيب أو تشويه، أو إحلال عضو مكانه بطريق الزرع، وتتلخص هذه الأهمية في أمرين **الأول**: الحفاظ على الصورة الجمالية والهيئة التي خلق الله عليها الإنسان فقد خلقه في أجمل صورة، وزينه في أحسن هيئة، وفي إعادة العضو المبتور عن طريق الزرع حفاظ على هذه الصورة.

الثاني: أن لها أثرا كبيرا في إزالة التشوهات التي يمكن أن تؤدي إلى الكثير من الأمراض النفسية والتي قد تدفع الإنسان إلى الخلاص من حياته الأمر الذي يؤكد أن إعادة جمال المظهر وحسن الهيئة إلى ما كانت عليه من قبل فيه إنقاذ للنفس ودفع للضرر، وكلاهما مطلوب للشارع لحديث "لا ضرر ولا ضرار". يراجع: د./ محمد زين نطاق الحماية الجنائية لعمليات زرع الأعضاء، ص ٤٠ وما بعدها.

(١٠٠) تستخدم في بناء الأنف شرائح جلدية تؤخذ من الجبهة أو من جدار البطن، ثم تقوى بعظم يؤخذ من القفص الصدري أو الحوض. يراجع د./ شبير أحكام جراحة التجميل ص ٢١٠.

(١٠١) عمليات زرع الجلد أو الترقيع لإصلاح تشويه في الوجه أو في الجسم نتيجة الإصابة بحادث فيها تحقيق مصلحة ذات أهمية كبرى تتمثل في إصلاح الجانب النفسي لمن تجرى له. يراجع: د./ محمد زين نطاق الحماية الجنائية لعمليات زرع الأعضاء في الشريعة الإسلامية والقانون ص ٤٢، ٤٣.

(١٠٢) ترقيع الجلد قد يكون عن طريق نقل قطعة من الجلد السليم إلى مكان آخر في جسم نفس الإنسان، كما قد يكون عن

طريق نقل جزء من جلد الفخذ إلى من احترق جلده أي نقل الأعضاء بين الأحياء -. وكذلك يصلح الترقيع من جثة الميت حيث يمكن الاحتفاظ بخلايا الجلد حية خلال مدة ثلاثة أسابيع بعد الوفاة. د./ محمد السعيد الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل ص ١١.

(١٠٣) جاء في الفتاوى الهندية ٣٦٠/٥. لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري، وقال المواق في التاج والإكليل ٤٢٢/٥ من ذهب بعض كفه فخاف على باقي يده لا بأس أن تقطع يده من المفصل إن لم يخف عليه الموت. وقال جلال الدين المحلي في شرح المحلى على المنهاج مع حاشية قليوبي ٢٦٤/٤، والأصح جوازه لأنه إتلاف بعض لاستبقاء الكل كقطع اليد للأكلة. وقال البهوتي في كشاف القناع ١٨٠٦/٥. ويصح استئجاره لقطع شيء من جسده للحاجة إلى قطعه لنمو أكلة لأن ذلك منفعة مقصودة.

(١٠٤) السيوطي الأشباه والنظائر ص ١١٨، ابن نجيم الأشباه والنظائر ص ٨٩

(١٠٥) يقول د./ محمود عبدالعزيز - مسؤولية الأطباء عن العمليات التعويضية والتجميلية ص ٥٨ انتفاع الشخص بجزء من نفسه لنفسه في حالة الضرورة، وذلك كإجراء العمليات الجراحية التي تكون عن طريق التصحيح والتعويض والترقيع نتيجة للحوادث هو في الحكم كإجراء عملية له كالفتق والزائدة الدودية، وقطع العضو المتآكل وقطع السلعة وهكذا طرداً لقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد فيأخذ حكم الجواز في إطار شروط التداوي العامة، ولا يعتبر ذلك من تغيير الخلقة بل هو إعادة لها إلى حالتها الطبيعية وهيئتها المعتادة.

(١٠٦) د./ محمد زين - نطاق الحماية الجنائية لعمليات زرع الأعضاء ص ٤٦.

(١٠٧) د./ محمد عثمان شبير - في أحكام جراحة التجميل ص ٣١١.

(١٠٨) نظمتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت من ٢٢ ٢٤/٥/١٩٩٥ -م

(١٠٩) في دورة مؤتمره الرابع بجدة من ٦. ١١/٢/١٩٨٨م، يراجع الفقه الإسلامي وأدلته ٥٢١/٩ وما بعدها.

(١١٠) ويقصد بالعضو أي جزء من أجزاء الإنسان من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها كقرنية العين

(١١١) يراجع توصيات الندوة الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المنعقدة بالكويت في ٢٤/٥/١٩٩٥م قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة بجدة من ٦ : ١١/٢/١٩٨٨م.

(١١٢) بالموازنة بين المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار، فإن مصلحة الحي أعظم من مصلحة الميت بانتهاك حرمة بدنه وقد فارقته الروح وأذن بذلك هو أو ورثته، فالراجح في المسألة هو جواز الانتفاع بأجزاء الميت عند الضرورة، خاصة أن النفس الميتة إن لم ينتفع بها على الفور تحللت وصارت ترابا، فإنقاذ نفس حية بشيء من نفس ميتة هو أمر مشروع ومصلحة مقررة شرعاً. د./ محمود عبدالعزيز مسؤولية الأطباء عن العمليات التعويضية والتجميلية ص ٧٣

(١١٣) ابن نجيم الأشباه والنظائر ص ٨٧، السيوطي الأشباه والنظائر ص ١١٦

(١١٤) الحديث أخرجه ابن ماجة في السنن برقم ١٦٠٦ كتاب الجنائز باب النهي عن كسر عظام الميت، أبو داود في السنن عن أم سلمة رقم ٢٧٩٢ كتاب الجنائز باب في الحفار يجد العظم، أحمد في المسند رقم ٢٤١٨٨ كتاب باقي مسند الأنصار

(١١٥) الفتوى رقم ١٠٦٩ المجلد السابع ص ٢٥٠٥ المفتي فضيلة الشيخ محمد خاطر ٣/٢/١٩٧٣م.

(١١٦) الدردير الشرح الصغير ٤٤/١، الشربيني الخطيب مغني المحتاج ٧٨/١، ابن قدامة المغني ٦٢/١، ابن حزم المحلى ١٢٩/١، البهوتي كشاف القناع ٢٢٩/١.

(١١٧) ابن الهمام فتح القدير ١١٣/١، ابن نجيم البحر الرائق ٢٣١/١، سعدي حلبي حاشية علي شرح الهداية مع فتح القدير ٩٧/١

(١١٨) توصيات الندوة الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المنعقدة بالكويت في ٢٤/٥/١٩٩٥ وقد جاء فيها

للآدمي حرمة ذاتية وتكريمه والحفاظ على حرمته من مقاصد الشريعة، لذا فإن عمليات الترقيع الجلدي الجائزة بالشروط المبينة فيما يلي لا تتنافى مع هذا المقصد بل تحققه وترسخه ٢- عمليات الترقيع الجلدي برقعة من مصدر ادمي ربما تكون ضرورة شرعية تخضع في أحكامها للشروط العامة للضرورة ٣- الرقعة الجلدية المأخوذة من مصدر ادمي حيا أو ميتا من نفس الشخص أو من غيره، طاهرة شرعاً، ويتوقف جواز الترقيع على توافر الشروط التالية أ- أن يكون هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة للعلاج ب- أن لا يتسبب نزع الجلد في حالة التبرع من الحي في ضرر يماثل ضرر المتبرع له أو يفوقه ج- أن يبلغ نجاح عملية الترقيع حد غلبة الظن د- أن يكون الحصول على الجلد عن غير طريق البيع أو الإكراه أو التغرير.

(١١٩) حسن الجواهري بحوث في الفقه المعاصر ٣٧٤/٢.

(١٢٠) أما الرقع الجلدية المأخوذة من الميتة أو من حيوان حي فهي نجسة لا يجوز استخدامها إلا عند الضرورة. يراجع توصيات الندوة الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المنعقدة بالكويت في ١٩٩٥/٥/٢٤م، حسن الجواهري بحوث في الفقه المعاصر ٣٧٥/٢، د./ وهبة الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته ٦٦٢/٩.

(١٢١) ابن عابدين حاشية رد المحتار على الدر المختار ٣٦٢/٥، النووي روضة الطالبين ٢٦٢/٢، ابن قدامة المغني ٦٠٧/٣.

(١٢٢) مجموعة من علماء الهند الفتاوى الهندية ٣٣٦/٥، الكاساني البدائع ١٣٢/٥

(١٢٣) انظر المصدرين السابقين، النووي المجموع ٢٥٦/١، ابن قدامة المغني والشرح الكبير ٦٠٧/٣، ٦١٦.

(١٢٤) سبق تخريجه ص٧

(١٢٥) د / شبير أحكام جراحة التجميل ص ٢٠٣ د / عنده الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص ١٣٥

(١٢٦) جاء في الفتاوى الهندية ٣٦٠/٥ من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل وإلا فلا بأس، وفيها أيضاً إذا أراد الرجل أن يقطع أصبعاً زائدة أو شيئاً آخر إن كان الغالب الهلاك لا يفعل وإن كان الغالب النجاة فهو في سعة.

(١٢٧) والمراد به حديث لعن الواشمات والمستوشمات وقد سبق ذكره وتخريجه ص١٧

(١٢٨) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٣٩٣/٥، الشوكاني نيل الأوطار ٣٤٣/٦، ابن حجر العسقلاني فتح الباري ٣٩٠/١٠، ابن حزم المحلى ٢٢٩/٩

(١٢٩) رقم (١٠٩٥) ٢٢/٧ص ٢٥٦٩ المفتي الشيخ أحمد هريدي ١٩٦٨/٥/٢٢م.

(١٣٠) يراجع المرداوي الإنصاف ١٢٥/١ البهوتي كشاف القناع ٨١/١، يراجع القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٣٩٣/٥، الشوكاني نيل الأوطار ٣٤٣/٦.

(١٣١) يراجع الأوزجندي الفتاوى الخانية ٤١٠/٣، محمد عليش شرح منح الجليل ٧٧٦/٣، الشربيني مغني المحتاج ٧٧/٤، ابن قدامة المغني ٤١/٨، موقع القرضاوي على الإنترنت – الشريعة والحياة – الجراحة التجميلية

(١٣٢) د./ شبير أحكام جراحة التجميل ص ٢٠٢، ٢٠٣، د./ عبدالكريم زيدان المفصل ٤٠٩/٣

(١٣٣) تراجع الفتوى ص ٣٧ من البحث.

(١٣٤) د / شبير أحكام جراحة التجميل ص ٢١١ نقلاً عن د / محمد رفعت العمليات الجراحية وجراحة التجميل ١٣٦، ١٣٧.

(١٣٥) هذه هي المناطق التي تظهر فيها التجاعيد أكثر من غيرها.

(١٣٦) الحديث أخرجه ابن ماجة في السنن عن أبي الحمراء برقم ٢٢١٦ كتاب التجارات باب النهي عن الغش، مسند أحمد برقم ٦٢٣ كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، مالك في الموطأ رقم ٨٧٠ كتاب الجهاد باب في اجتناب الشبهات،

ويراجع: د./ شوقي عبده الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية ص ١٥٤، د./ شبير أحكام جراحة التجميل ص ٢١٢.

(١٣٧) د./ أحمد عادل نور الدين أستاذ جراحة التجميل، موقع القرضاوي على الإنترنت – الشريعة والحياة. الجراحة التجميلية

(١٣٨) ومن هذه الطرق الإقلال من الطعام، وكثرة الحركة وممارسة الرياضة

(١٣٩) د./ زيدان المفصل ٣/٤٠٥

(١٤٠) تتم هذه العملية عن طريق الجراحة وإزالة الدهون ثم تشد الجلدة ويهذب الجسم حسب الصورة المطلوبة كما تتم عن طريق ادخال أنبوب امتصاص تحت الجلد ثم تسحب الدهون بواسطتها وتسمى طريقة الشفط، ودور هذه العملية هو تقليل القدرة التحزينية للجسم، كما أنها غير مفيدة لجميع الناس لأن المقصود منها ليس تخفيف الوزن، ولكن تقليل التراكمات الدهنية في منطقة معينة نتيجة لزيادة الخلايا. موقع القرضاوي الشريعة والحياة - الجراحة التجميلية د./ أحمد عادل نور الدين، د./ الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص ١٥٤، د./ محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل ص٧

(١٤١) د./ القرضاوي، د / أحمد نور – موقع القرضاوي على الإنترنت – الشريعة والحياة – جراحة التجميل

(١٤٢) المصدر السابق، د شبير أحكام الجراحة الطبية ص ٢١٣، د./ الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية ص ١٥٥.

(١٤٣) د محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل ص٦٣,٦٤

(١٤٤) د محمد خالد منصور الأحكام الطبية الخاصة بالنساء في الفقه الإسلامي ص١٦٢

(١٤٥) د محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل ص٥٨,٥٩.

(١٤٦) المصدر السابق ص٦١، د خالد منصور الأحكام الطبية الخاصة بالنساء ص١٦١,١٦٢.

(١٤٧) يراجع ابن قدامة المغني ٦/١٢١ .

(١٤٨) د شوقي عبده الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص١٥٥، د محمد عثمان شبير أحكام جراحة التجميل ص٢١٤

(١٤٩) يراجع الكاساني بدائع الصنائع ٤/١٩٨، ابن قدامة المغني ٦/١٢٣ .

(١٥٠) السيوطي الأشباه والنظائر ص٨٥، ابن نجيم الأشباه والنظائر ص٨٦

(١٥١) ابن نجيم الأشباه والنظائر ص٩٨

(١٥٢) السيوطي الأشباه والنظائر ص٩٠

(١٥٣) المصدران السابقان ٧، د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص١٢٤، ١٢٥، د محمد خالد منصور الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص ١٦٤، ١٦٥ .

(١٥٤)

(١٥٥) د محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل ص٥٨، ٥٩

(١٥٦) د الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية ص١٢٣ .

(١٥٧) الحديث سبق تخريجه .

(١٥٨) د شوقي الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص١٥٤، د شبير أحكام جراحة التجميل ص٢١٢.

مراجع البحث

١- ابن تيمية والشوكاني منتقى الأخبار ونيل الأوطار ، ط دار الجيل بيروت ١٩٧٣م.

- الفتاوى الكبرى جمع وترتيب القاسمي ، إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين.

٢- ابن حجر الهيثمي تحفة المحتاج بشرح المنهاج مع حواشي الشرواني وابن قاسم ، ط أولي دار إحياء التراث العربي ١٩٩٢م

٣- ابن حزم الأندلسي علي بن سعيد المحلى ط دار الاتحاد العربي القاهرة ١٣٨٨هـ

٤- ابن رشد محمد بن أحمد المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام مع المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون عن ابن القاسم ط دار الفكر بيروت د ت.

٥- ابن عابدين حاشية رد المحتار على الدر المختار ، ط ٢ دار الفكر بيروت ١٣٦٦هـ .

٦- ابن قدامة المقدسي

- المغني ، بتحقيق د خطاب ط دار الحديث القاهرة ط أولى ١٩٩٦م

- الشرح الكبير مع المغني بتحقيق د خطاب ط دار الحديث القاهرة ط أولى ١٩٩٦م .

٧- ابن القف المتوفي ٦٨٥هـ العمدة في صناعة الجراحة ،الدار السلفية د ت .

٨- ابن قيم الجوزية

- زاد المعاد في هدي خير العباد ، مكتبة المنار ، مؤسسة الرسالة ١٩٩٠م

- الطب النبوي ، ط دار الوعي حلب١٩٨٤م.

- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ، ط أولى ١٣٢٣هـ مطبعة دار السعادة مصر .

٩- ابن كثير إسماعيل بن عمر تفسير القرآن العظيم ، دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٨٦م

١٠- ابن ماجة في السنن ، ترقيم عبدا لباقي المكتبة العلمية ١٩٨٥م.

١١- ابن منظور محمد بن مكرم لسان العرب دار صادر بيروت د ت.

١٢- ابن نجيم

- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان ، ط دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٥م

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٩٩٧م.

١٣- أحمد بن حنبل المسند ،تحقيق شعيب الأرنؤوط ط مؤسسة الرسالة بيروت ط أولى ١٩٩٧م .

١٤- ابن هشام السيرة ،دار ابن حزم ١٤٢٢هـ ٢٠٠١ م.

١٥- ابن منصور الأوزجندي الفتاوى الخانية بهامش الفتاوى الهندية ط دار إحياء التراث العربي بيروت ط٣ ١٩٨٠م

١٦- الباجي أبي الوليد المنتقى شرح موطأ الإمام مالك ، ط دار الكتاب العربي بيروت لبنان

١٧- البخاري محمد بن إسماعيل

- الأدب المفرد دار الباز للنشر والتوزيع مكة المكرمة د ت .

- صحيح البخاري ط دار ابن كثير اليمامة بيروت ١٤٠٧هـ

١٨- البهوتي منصور بن يونس البهوتي

- كشاف القناع عن متن الإقناع ، ط حكومة المملكة العربية السعودية مكة المكرمة١٣٩٤هـ.

- شرح منتهى الإرادات ، ط عالم الكتب بيروت ١٩٩٦م.

١٩- الترمذي محمد بن عيسى الجامع الصحيح أو سنن الترمذي، ترقيم أحمد محمد شاكر دار الحديث القاهرة طبعة أولى ١٩٩٩م.

٢٠- الجواهري حسن الجواهري بحوث في الفقه المعاصر ، دار الذخائر بيروت ، ط أولى.د ت

٢١- جمال أحمد محمد جمال وجهة نظر في زراعة الأعضاء الإنسانية ، مجلة البحوث الفقهية ، عدد ٦/١٩٩٠م.

٢٢- الدارمي في السنن ، ترقيم علمي وزامر لي ط أولى دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٧هـ.

٢٣- الدردير الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك و بهامشه حاشية الصاوي ، ط وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف دولة الإمارات ١٩٨٩م

٢٤- الذهبي التلخيص مع المستدرك ، ط دار الفكر ١٩٧٨م

٢٥- الرازي مختار الصحاح ،مكتبة طيبة المدينة المنورة ١٩٨٧م.

٢٦- رشدي محمد السعيد رشدي الجوانب القانونية والشرعية لجراحة التجميل، دار الفتح للطباعة ،عين شمس الشرقية ١٩٨٧م.

٢٧- رفعت محمد رفعت ومجموعة من الاختصاصيين العمليات الجراحية وجراحة التجميل ، ط٦ دار المعرفة بيروت ١٩٨٩م

٢٨- الزبيدي محمد مرتضى تاج العروس من جواهر القاموس دار الجيل ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م

٢٩- الزحيلي وهبة الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته ، ط ٢ دار الفكر دمشق سوريا ١٩٨٥ م

٣٠- زيدان عبد الكريم زيدان المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم ، مؤسسة الرسالة بيروت طأولى ١٩٩٣م

٣١- الساهي شوقي عبده الساهي الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ، دار إحسان للطباعة والنشر ١٤١١هـ

٣٢- السجستاني أبو داود في السنن ،دار ابن حزم بيروت ط أولى ١٩٩٧م.

٣٣- سعدي جلبي حاشية على الهداية مع فتح القدير ط دار الفكر بيروت ط ثانية ١٩٧٧م

٣٤- السكري عبد السلام السكري نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي، ط دار المنار ١٩٨٨م

٣٥- السيوطي

- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية ط أخيرة مصطفي الحلبي١٩٥٩م.
- تفسير الجلالين ، وبهامشه لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ، المكتبة العصرية صيدا ، بيروت ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م .

٣٦- شبير محمد عثمان شبير أحكام جراحة التجميل ، ، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، الكويت عدد ٩ السنة الرابعة

٣٧- الشربيني الخطيب مغني المحتاج لمعرفة ألفاظ المنهاج ، ط مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٥٨م

٣٨- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الفتاوى الهندية المسماة بالعالمكيرية ، دار إحياء التراث العربي بيروت ط٣. ١٩٨٠م

٣٩- الشنقيطي أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها ، نشر مكتبة الصديق الطائف١٩٩٣م

٤٠- الصابوني الشيخ محمد علي التفسير الواضح الميسر ، الأفق للطباعة والنشر، بيروت ط٤ ١٤٢٤هـ

٤١- طاهر محمد زين العابدين طاهر

- مدى حق الإنسان في سلامة أعضائه في الشريعة والقانون ، رسالة ماجستير د ت
- نطاق الحماية الجنائية لعمليات زرع الأعضاء في الشريعة والقانون ، رسالة دكتوراه د ت

٤٢- الطبري أبي جعفر محمد بن جرير جامع البيان في تفسير القرآن ، ط دار الفكر ، بيروت، ١٤٠٥هـ .

٤٣- العسقلاني ابن حجر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ط دار الريان للتراث القاهرة ط أولى ١٩٨٦م

٤٤- العظيم أبادي محمد شمس الحق عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح ابن قيم الجوزية ، دار الكتب العلمية بيروت١٩٩٥م ط ثانية.

٤٥- عبد العزيز محمود محمد عبد العزيز مسؤولية الأطباء عن العمليات التعويضية والتجميلية والرتق العذري بين الشريعة والقانون ، ، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية د ت.

٤٦- عز الدين بن عبدالسلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام ،ط٢ دار الكتب العلمية بيروت د ت.

٤٧- عليش الشيخ محمد عليش شرح منح الجليل على مختصر خليل ، ط دار الفكر بيروت، ١٤٠٩هـ.

٤٨- الفيروز أبادي القاموس المحيط ، ط ٢ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٧م

٤٩- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري المصباح المنير المطبعة الأميرية القاهرة ط٦ ١٩٢٦م.

٥٠- القرضاوي ، د أحمد نور الدين موقع القرضاوي على الشبكة العالمية الإنترنت – الشريعة والحياة – الجراحة التجميلية.

٥١- القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري الجامع لأحكام القرآن ، ط دار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م

٥٢- قيس بن محمد آل الشيخ التداوي والمسئوليه الطبية في الشريعة الإسلامية ، مكتبة الفرابي دمشق سوريا١٩٩١م

٥٣- الكاساني علاء الدين بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، مطبعة الإمام القاهرة ١٩٧٢م

٥٤- الكمال بن الهمام فتح القدير على الهداية ، ط دار الفكر بيروت ط ٢ ١٩٧٧م .

٥٥- الكوهجي زاد المحتاج بشرح المنهاج ، دار إحياء التراث الإسلامي قطر١٩٨٧ م

٥٦- مالك بن أنس الموطأ ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي ١٩٨٥م.

٥٧- المباركفوري تحفة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ، دار إحياء التراث ط أولى ١٩٩٨م.

٥٨- مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط ، القاهرة.

٥٩- مجموعة من الأطباء الموسوعة الطبية الحديثة ، لجنة النشر العلمي بوزارة التعليم العالي مصر ،ط٢ الناشر مؤسسة سجل العرب.

٦٠- المحلي جلال الدين شرح المحلى على منهاج الطالبين مع حاشيتي قليوبي وعميرة ، ط دار الفكر لبنان ١٤١٩هـ.

٦١- المرداوي الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، تصحيح محمد حامد الفقي ، ط دار إحياء التراث العربي بيروت١٩٨٠م

٦٢- مسلم بن الحجاج صحيح مسلم ، ترقيم عبدا لباقي دار الحديث القاهرة ط أولى ١٩٩٧م

٦٣- منصور محمد خالد منصور الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي ، دار النفائس الأردن ط أولى ١٩٩٩م.

٦٤- المواق التاج والإكليل لمختصر خليل مطبوع مع مواهب الجليل للحطاب ، ط ٢ دار الفكر، ١٩٩٨م.

٦٥- النووي روضة الطالبين وعمدة المفتين ، إشراف زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي بيروت، ط ٢ ١٤٠٥هـ.

– المجموع شرح المهذب ، ط دار الفكر ١٩٩٧م.

٦٦- النسائي أحمد بن شعيب السنن الكبرى ، تحقيق د./عبدا لغفار سليمان ، دار الكتب العلمية بيروت ١٤١١هـ.

٦٧- النيسابوري الحاكم المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص للذهبي ، ط دار الفكر ، بيروت ١٩٧٨هـ.

Abstract

Shariah Law in Relation to Plastic Surgery and Its Fiqh Rulings

By Dr. Ahmed Abd Al-Haay Muhammad

The topic of beauty is one of the topics that has occupied man from ancient times. And why not when God has created man with an instinct nature to love beauty, and he is continuously searching for more, using different beautifying objects. It has reached the point in this age to performing surgery to obtain this objective, which is known as plastic surgery. This study shows that the Islamic Shariah does not go against a personís wish to gain beauty, but at the same time it does not give him a free reign on his wishes and whims. But the Shariah placed constraints which ensure that wishes are achieved but not excessively or otherwise. For this reason we find that plastic surgery has been allowed if it accomplishes a necessity, but it is forbidden if the intention is to cheat or misuse. With this it protects the Islamic society from misuse or being led astray from the natural instincts that God has instilled in the human soul.

التفريق بين الزوجين للعيوب الجنسية

د. أحمد مصطفى القضاة*

* أستاذ الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون جامعة إربد الأهلية – الأردن



ملخص البحث:

يتناول هذا البحث الأحكام الفقهية المتعلقة بالتفريق بين الزوجين للعيوب الجنسية، سواء القديمة منها أو المعاصرة، من حيث الحكم الشرعي للتفريق بسبب العيوب الجنسية، والعيوب المجيزة للتفريق وهل هي محصورة أم لا؟ ومن يثبت له هذا الخيار؟ ومن يتولى التفريق وإجراءاته والشروط الواجب توافرها لثبوته، كما يوضح البحث نوع الفرقة الواقعة بالعيب... فسخ أم طلاق؟ وأثر معالجة العيب الجنسي على التفريق، وحكم المهر والعدة وإعادة العقد.



المقدمة

تشكل الأسرة في المجتمع اللبنة الأساس والعنصر الأهم، كما تشكل العلاقة المستقرة بين الزوجين الدور الأكمل والأمثل في تكوين الأسرة السعيدة وبناء المجتمع الفاضل، ولقد جاءت أحكام الشريعة على وجه يكفل للمجتمعات وجودها وسعادتها ويكفل للأسر اتحادها واستقرارها.

ونظراً لأهمية العلاقة المستقرة بين الزوجين والمحافظة عليها لتحقق دورها المأمول بعيداً عن النزاعات والمشاكل فقد أحببت الكتابة بموضوع ذي صلة بالأسرة، واخترت التفريق بين الزوجين، لأن حسن التفريق لا يقل أهمية عن حسن الاختيار والبناء والإمساك، واقتصرت على العيوب الجنسية بعد أن أثيرت المسائل الجنسية في العالم المعاصر سلباً أو إيجابا، وتنوعت القضايا في عالم الأسرة ودنيا الأزواج، وأسميت البحث التفريق بين الزوجين للعيوب الجنسية "، وقد جعلته في ثلاثة فصول: -

الفصل الأول: - مفهوم العيوب الجنسية . وفيه مبحثان: -

المبحث الأول: مفهوم العيوب وأقسامها .

المبحث الثاني: مفهوم العيوب الجنسية .

الفصل الثاني: حكم التفريق للعيوب . وفيه أربعة مباحث: -

المبحث الأول: أراء العلماء في التفريق .

المبحث الثاني: أراء العلماء في العيوب .

المبحث الثالث: من يثبت له حق التفريق للعيوب ؟.

المبحث الرابع: شروط التفريق للعيوب .

الفصل الثالث أحكام عامة في التفريق . وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: التفريق للعيوب فسخ أم طلاق ؟ .

المبحث الثاني: من يتولى التفريق وإجراءاته ؟.

المبحث الثالث: أثار التفريق.

الفصل الأول

مفهوم العيوب الجنسية

المبحث الأول
مفهوم العيوب وأقسامها

المطلب الأول: مفهوم العيوب.

مفهوم العيوب لغة: العيب في اللغة[1] الوصمة، وعاب الشيء: أي صار ذا عيب، أو نسبه إلى العيب، والجمع أعياب وعيوب، والوصمة: العلامة، ويراد بالعيب الخلل أو العلة أو النقص.

مفهوم العيوب اصطلاحاً: لقد أورد الفقهاء آراءهم في العيب المجيز للتفريق بين الزوجين ولم يذكروا تعريفاً جامعاً مانعاً لمعنى العيب مكتفين ببيان الحالات وأحكامها الشرعية، وربما اكتفوا بالمعنى اللغوي ووضوحه لدى القارئ، ويمكن إيراد تعريف للعيب في الاصطلاح منسجم مع المعنى اللغوي والمعنى المقصود عند الفقهاء.

وردت لفظة العيب في القرآن بقوله تعالى: **﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها﴾**[2] أي أجعلها ذات عيب[3]، والعيب الذي جعله العبد الصالح في السفينة هو إزالة بعض ألواحها[4]، ويطلق عليه خلل أو نقص أو علة، ذلك أن الوصمة أو العلامة المميزة المنقصة للشيء عن طبيعته وحالته هي عيب، وبذلك فكل نقص أو خلل يصيب الإنسان في بدنه أو عقله أو نفسه أو نحوه ويخرجه عن الطبائع السوية والفطر السليمة للإنسان يعد عيبا، وهذا العيب قد يكون مقبولاً لدى بعض الناس ومرفوضاً لدى الآخرين، لأن أمر القبح والحسن عند الإنسان نسبي، ومعلوم أن خلق الإنسان في أجمل صورة فظهور علامة منقصة يجعلها عيباً.

والعيوب هي الخلل أو النواقص التي تصيب الإنسان في بنيته خلاف الخلق المألوف، فإن كانت النواقص بعقله سميت "العيوب العقلية"، وإن كانت بأعضائه التناسلية سميت العيوب الجنسية ، وقد جاء في الكليات[٤]. العيب خلل أو نقص يكون في بدن الإنسان أو عقله، يخرج به عن أصل الفطرة السوية التي خلقه الله عليها.

المطلب الثاني: أقسام العيوب .

تقسم العيوب التي تصيب الإنسان إلى أقسام عدة لاعتبارات مختلفة[٦]:-

الاعتبار الأول: أقسام العيوب من حيث الموضوع .

الأول:العيوب العقلية وهي التي تصيب الإنسان في عقله كالجنون، ويقسم إلى مطبق وغير مطبق .

الثاني العيوب الجسدية وهي التي تصيب جسد الإنسان وبدنه، وتتنوع تبعاً للموضع التي تكون فيه، فإن كانت في الجلد فهي عيوب جلدية كالبرص، وإن كانت في الأعضاء التناسلية فهي عيوب جنسية كالعنة التي تصيب الرجال أو الرتق التي تصيب النساء، وهكذا في باقي أعضاء جسم الإنسان.

الثالث العيوب النفسية والعصبية وهي التي تصيب الإنسان في نفسه وأعصابه كالاكتئاب.

الاعتبار الثاني: أقسام العيوب من حيث اختصاصها بالرجال أو بالنساء أو بهما.

الأول العيوب الخاصة بالرجال وهي التي تصيب الذكور خاصة كالجب والعنة والخصاء.

الثاني. العيوب الخاصة بالنساء وهي التي تصيب الإناث وحدهن كالرتق والقرن

الثالث: العيوب المشتركة بين الرجال والنساء وهي التي تصيب الإنسان لكونه إنسانا دون نظر إلى جنسه أي كونه ذكراً أو أنثى كالجنون والجذام والبرص[٧] واستطلاق الريح وبخر الفم وغير ذلك.

الاعتبار الثالث: أقسام العيوب من حيث المنع من الدخول وعدمه.

الأول. العيوب المانعة من الدخول كالعنة والجب في الرجل والقرن والرتق في المرأة.

الثاني- العيوب غير المانعة من الدخول، وهي نوعان: عيوب منفرة أو ضارة بحيث لا يمكن المقام معها إلا بضرر كالجنون والجذام والزهري والإيدز، وعيوب غير منفرة كقطع إصبع اليد والرجل ونحو ذلك.

الاعتبار الرابع: أقسام العيوب من حيث الأثر.

الأول. العيوب المؤثرة، وهي التي تؤثر في العلاقة بين الزوجين تأثيراً سلبياً بحيث لا يمكن أن يحقق عقد الزواج مقصوده بالشكل المأمول، وقد علل الفقهاء التفريق بآثاره السلبية السيئة على الزوجين أو أحدهما كفوات حل الاستمتاع أو خشية الضرر أو العدوى إلى النفس والنسل، لذلك قالوا العلل الضارة أو المنفرة، ويمكن تسمية هذا القسم بالعيوب الضارة أو المنفرة أو الفاحشة.

الثاني: العيوب غير المؤثرة، وهي التي لا تؤثر سلباً على الزوجين أو نسلهما، وإنما هي عيوب وعلل موجودة في الزوجين أو أحدهما دون أن تفوت حل الاستمتاع ودون أن تضر أو تنفر، وهي بمثابة نقص يصيب الإنسان تمشياً مع السنن الإلهية كالصلع والشيب ونحوهما، -إن اعتبرنا الصلع والشيب عيباً-، ويمكن تسمية هذا القسم بالعيوب المؤقتة أو اليسيرة أو غير الضارة أو غير المنفرة أو غير الفاحشة.

المبحث الثاني

مفهوم العيوب الجنسية

بعد أن عرفنا مفهوم العيوب لغة واصطلاحاً وعرفنا أقسامها باعتباراتها المختلفة فيمكن أن نبين العيوب الجنسية بأنها العيوب أو العلل أو النواقص المؤثرة في مقصود عقد النكاح من حيث حل الاستمتاع ونحوه، وقد تكون العلل والعيوب في الأعضاء التناسلية لأحد الزوجين أو تكون في أجزاء الجسم لكنها تؤثر سلباً على الحياة الجنسية بين الزوجين، فتؤدي إلى الضرر أو النفرة أو الجناية أو العدوى أو تفويت حل الاستمتاع، وهي ما أشار إليها الفقهاء في تجويزهم التفريق للعلل، ولذلك أذكر هذه العيوب مفصلة.

المطلب الأول: العيوب الجنسية الخاصة بالرجال.

١- العنة: عجز يصيب الرجل فلا يقدر على الجماع فهو عَنين وعِنين[٨].

عند الحنفية[٩]: العنين: من لا يقدر على جماع فرج زوجته لمانع منه ككبر سن أو سحر

وعند المالكية[١٠] هي صغر الذكر بحيث لا يتأتى الجماع ،وكذا الغلظ المفرط المانع من الإيلاج، والعنين من لا تنتشر آلته. ومثله المحصور وهو الممنوع عن الجماع كالمحبوس، وكذا الاعتراض، وإنما اعتبر الحصر والاعتراض شيئاً واحداً بجامع عدم الانتشار في كل منهما، وهي عدم حركة الذكر .

وعند الشافعية[١١]: العنين: من به داء يمنع انتشار ذكره عن قبل زوجته وإن قدر على غيرها، سمي بذلك للين ذكره وانعطافه مأخوذ من عنان الدابة، وهو الذي لا يشتهي النساء، ويقال امرأة عنينة أي لا تشتهي الرجال، والعنة علة في القلب أو الكبد أو الدماغ أو الآلة تسقط الشهوة الناشرة للآلة فتمنع الجماع .

وعند الحنابلة[١٢] العنين هو العاجز عن الإيلاج. وهو مأخوذ من عن أي اعترض، لان ذكره يعن إذا أراد إيلاجه أي يعترض، والعنن الاعتراض. وقيل لأنه يعن لقبل المرأة عن يمينه وشماله، فلا يقصده، والعنين: الذي لا يمكنه الوطء، أو هو الذي له ذكر ولكنه لا ينتشر.

ونلاحظ أن تعريفات الفقهاء تنصب على العلة التي يصير بها الزوج عيباً وهي عجزه عن وطء زوجته في قبلها، وبغض النظر عن سبب هذا العجز، ولذلك يشترط عجزه عن الوطء في القبل، وفي حق زوجته التي لا يصل إليها وإن استطاع الوصول إلى غيرها، ولا يشترط إيلاج جميع الذكر لتحقق الوطء بإيلاج الحشفة[١٣]، وهي ما فوق الختان.

٢- الجب: معناه القطع، والمجبوب: المقطوع الذكر[١٦].

عند الحنفية[١٧] من استؤصلت مذاكيره، والمذاكير جمع ذكر، والمراد بها الذكر والخصيتان تغليباً .

وعند المالكية[١٨] الجب قطع الذكر والأنثيين معا، وكذا مقطوع الأنثيين فقط إذا كان لا يمني.

وعند الشافعية[19]: وهو قطع الذكر كله أو بعضه، أو هو قطع جميع الذكر مع بقاء الأنثيين أو لم يبق منه قدر الحشفة، والمجبوب. مقطوع الذكر والأنثيين .

وعند الحنابلة[20]: المجبوب من يكون ذكره مقطوعاً كله، أو لم يبق منه ما يمكن الجماع به.

ونخلص من تعريفات الفقهاء للمجبوب بأنه مقطوع الذكر بما لا يبقى منه ما يتحقق به الوطء .

٣- **الخصاء:** سل الخصيتين ونزعهما، وهو خصي ومخصي، أي سلت خصيتاه، والخصية. واحدة الخصى، والتثنية خصيتان، والخصية عضو من أعضاء التناسل[21].

عند الحنفية[22]: من نزع خصيتاه وبقي ذكره .

وعند المالكية[23]: قطع الذكر دون الأنثيين، ومثل قطع الذكر قطع الحشفة على الأرجح.

وعند الشافعية[24]: هي قطع الأنثيين مع بقاء الذكر. والمسلول منزوع البيضتين.

وعند الحنابلة[25]: الخصي من قطعت خصيتاه، ولا فرق بينه وبين الموجوء وهو الذي رضت خصيتاه والمسلول وهو الذي سلت خصيتاه، فإن الحكم في الجميع واحد فإنه لا ينزل ولا يولد له.

وعند الجعفرية[26]: سل الأنثيين وإن أمكن الوطء.

ونلاحظ أن التعريفات تركزت على زوال أثر الخصيتين إما بالقطع والسل أو بالضرب والرض، مع أن بعض التعريفات تشير إلى الذكر وبعضها الآخر يشير إلى الخصيتين، والأصح أن الخصي علة في الخصيتين وليس قطعاً في الذكر كما عرفت المالكية، لأن القطع في الذكر يسمى جبا، وأرجح التعريفات ما عرفه به فقهاء الحنابلة وهو يتفق تماماً مع المعنى اللغوي، فالخصاء قطع وسل أو ما في معناهما كالرض واليبس والموت .

المطلب الثاني: العيوب الجنسية الخاصة بالنساء.

١- **الرتق:** السد، ورتق الشيء رتقاً: سدّه أو لحمه[27].

عند المالكية[28]: انسداد مسلك الذكر بحيث لا يمكن الجماع معه إلا أنه إن انسد بلحم

أمكن علاجه، وإن انسد بعظم فلا يمكن علاجه .

وعند الشافعية[29]: هو لحم يسد مدخل الذكر فلا تمكن معه الإصابة .

وعند الحنابلة[30]: هو لحم ينبت في الفرج، وقال أبو الخطاب الرتق أن يكون الفرج مسدوداً يعني أن يكون ملتصقاً لا يدخل الذكر فيه. وأما الفتق فهو انخراق ما بين مجرى البول ومجرى المني، وقيل: ما بين القبل والدبر .

وعند الجعفرية[31]: أن يكون الفرج ملتحماً ليس فيه مدخل للذكر .

وعند الزيدية[32]: هي التي لا يستطيع جماعها .

٢- القرن: اللحم أو العظم أو العضلة[33].

وعند المالكية[34]: هو شيء يبرز في فرج المرأة يشبه قرن الشاة يمنع لذة الجماع يكون لحماً غالباً فيمكن علاجه، وتارة يكون عظماً فلا يمكن علاجه .

وعند الشافعية[35]: هو عظم يعترض الرحم من الإصابة . والقرناء التي في فرجها لحم يمنع الجماع. وجاء في المجموع[36]: والمحققون يقولون القرن هو لحم ينبت في الفرج يمنع من دخول الذكر مثل أن يتورم الرحم وتنشأ عليه أورام سرطانية تسد مدخل فرجها، وإنما يصيب المرأة ذلك في بعض حالات الولادة .

وعند الحنابلة[37]: هو لحم ينبت في الفرج فيسده، وهو والعفل شيء واحد، ويختلف عن الرتق في أن اللحم لم يكن بأصل الخلقة .

وعند الجعفرية[38]: هو عظم في أحد تفسيريه كالسن يكون في الفرج يمنع الوطء.

وعند الزيدية[39]: عظم يكون في فرج المرأة .

ونخلص من تعريفات الفقهاء في أن الرتق والقرن بمعنى واحد وهو انسداد محل الجماع.

٣- العفل: شيء يخرج من قبل المرأة، والعفلاء: الضيقة الفرج من ورم يحدث بين مسلكيها[40].

عند المالكية[41]: هو لحم يبرز في قبل المرأة ولا يخلو عن رشح،وقيل: رغوة تحدث في

الفرج عند الجماع.

وعند الشافعية[42]: ثلاثة تأويلات: - أحدها: أنه لحم مستدير ينبت في الرحم بعد ذهاب العذرة ولا ينبت مع البكارة . والثاني: أنه ورم يكون في اللحمة التي في قبل المرأة يضيق به فرجها حتى لا ينفذ فيه الذكر . والثالث: أنه مبادىء الرتق، وهو لحم يزيد في الفرج حتى يصير رتقاً فيسد به الفرج فلا ينفذ فيه الذكر .

وعند الحنابلة[43]: القرن والعفل شيء واحد وهو لحم ينبت في الفرج .

وعند الجعفرية[44]: العفل: لحم يكون في الفرج، يخرج من قبل النساء، والإفضاء والعفل شيء واحد.

ونلاحظ أن القرن والعفل وكذا الرتق بمعنى واحد متقارب حيث انسداد محل الجماع، وقد جاءت تعريفات الفقهاء لهذه العيوب الجنسية الثلاثة متداخلة ومتقاربة.

المطلب الثالث: العيوب الجنسية المشتركة بين الرجال والنساء.

لقد مثل الفقهاء للعيوب المشتركة بين الرجال والنساء بالجنون والجذام والبرص وهذه عيوب غير جنسية، وأما العيوب الخاصة بكل منهما التي أشرنا إليها سابقاً فهي عيوب جنسية، لكن توجد عيوب في الأعضاء التناسلية عند الجنسين كما توجد عيوب أخرى ذات أثر واضح في العلاقة الجنسية بين الزوجين فيمكن تسميتها عيوب جنسية مشتركة، وهي كثيرة لا حصر لها إذ أنها قد تظهر في زمن وتختفي في آخر، ومن هذه العيوب الأمراض الجنسية المعاصرة التي قد تصيب الإنسان في أحد أجزاء جسمه المشابهة أو المختلفة للجنس الآخر، ولذلك نكتفي ببعض الأمثلة ذات العلاقة بالعيوب المشتركة مع أنها قد تظهر في أحد الجنسين أكثر من الآخر.

١- الإفضاء:

عند المالكية[45]: هو اختلاط مسلك البول والذكر، وقيل: اختلاط مسلك البول والغائط، وقيل سبيل الحيض والغائط واحد .

وعند الشافعية[46]: هو أن ينخرق الحاجز الذي بين مخل الذكر ومخرج البول فتصير مغطاة

٢- العذيطة والإستطلاق.

عند المالكية[٤٧]: العذيطة: هي خروج الغائط أو البول عند الجماع .

وعند الشافعية[٤٨]: العذيطة: من يحدث عند الجماع أو من ينزل قبل الإيلاج .

وعند الحنابلة[٤٩]: ويثبت الخيار لكل من الرجل والمرأة باستطلاق بول واستطلاق نجو أي غائط، ويثبت الخيار للرجل بقروح سيالة في فرج المرأة.

٣- البخر: أي بخر الفرج أو بخر الفم.

عند المالكية[٥٠]: البخر هو نتن الفرج، وهو بخلاف نتن الفم الذي ليس بعيب على المذهب

وعند الحنابلة[٥١]: يثبت الخيار للرجل ببخر فرج المرأة وهو نتن في الفرج يثور بالوطء

٤- الباسور والناصور:

عند الحنابلة[٥٢]: يثبت الخيار لكل من الرجل والمرأة بباسور وناصور، وهما داءان بالمقعدة، فالباسور منه ما يأتي كالعدس أو الحمص أو العنب أو التوت، ومنه ما هو غائر داخل المقعدة، وكل من ذلك إما سائل أو غيره.والناصور: قروح غائرة تحدث في المقعدة يسيل منها صديد،وينقسم إلى نافذة وغير نافذة، وعلامة النافذة أن يخرج الريح والنجو بلا إرادة، وإذا أدخل في الناصور ميلاً وأدخل الإصبع في المقعدة فإن التقيا فالناصور نافذ .

٥- الأمراض الجنسية المعاصرة: مثل السيلان والزهري والإيدز.

ويعرف السيلان بأنه التهاب يصيب عادة الأنسجة المخاطية للمجرى البولي والتناسلي في الرجل والمجرى التناسلي في المرأة، وقد تحدث الجرثومة التهاباً في أجزاء أخرى من الجسم كالمفاصل والجلد وغيرها بانتقالها عن طريق اللمس أو الدم أو الاتصال الجنسي[٥٣].

أما الزهري (السفلس) فهو جرثومة مجهرية لولبية رفيعة سميت بالبريمية الشاحبة، وتوجد في الأنسجة، وقد توجد في السائل الدماغي- الشوكي، وتحدث عدوى الزهري المكتسب من اتصال جنسي كامل أو ناقص، أو احتكاك مباشر أو غير مباشر. وتظهر

على الأعضاء الجنسية أو الجلد أو الجهاز العصبي أو اللسان وغيرها[٥٤].

والإيدز: عبارة عن مرض ينتج عن الإصابة بفيروس (HIV) ينتقل إلى المصاب عن طريق السائل المنوي من خلال الشذوذ الجنسي أو الزنا أو عن طريق الدم الملوث وغيرهما، حيث يتلف جهاز المناعة عند المصاب فيتعرض إلى إنتانات (إلتهابات) جرثومية تقضي عليه[٥٥].

الفصل الثاني

حكم التفريق للعيوب

المبحث الأول

آراء العلماء في التفريق

اختلف الفقهاء في التفريق بين الزوجين للعيوب على رأيين[٥٦]:-

الرأي الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[٥٧] والمالكية[٥٨] والشافعية[٥٩] والحنابلة[٦٠] والزيدية[٦١] والجعفرية[٦٢] إلى جواز التفريق بين الزوجين للعيوب، وبه قال عمر وابن عباس وابن عمر وأبو الشعثاء جابر بن زيد وإسحاق والأوزاعي[٦٣]، لكنهم اختلفوا في العيوب التي يتم بها التفريق، واختلفوا فيمن يثبت له الحق، كما سوف يأتي تفصيله، واحتج أصحاب هذا الرأي بما يلي: -

١- قال تعالى: **﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾**[٦٤]. وجه الاستدلال أن الله تعالى أوجب على الزوج الإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان، وليس من الإمساك بمعروف حرمانها من الحظ من زوجها لعنته أو لعدم قدرته من الوصول إليها أو مع نفرتها منه لجذامه مثلاً، فيتعين عليه الطلاق، فإن أبى فرق القاضي بينهما.

٢- عن يزيد بن كعب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ تزوج امرأة من بني غفار، فلما دخل عليها ووضع ثوبه وقعد على الفراش، أبصر بكشحها[٦٥] بياضا[٦٦] فانحاز عن الفراش ثم قال: خذي عليك ثيابك. ولم يأخذ مما آتاها شيئاً[٦٧].

ووجه الاستدلال أن لو وقع النكاح لازماً لما رد، وكما قال الماوردي: ووجه الدليل منه هو أنه لما نقل العيب والرد وجب أن يكون الرد لأجل العيب[٦٨].

واعترض على وجه الاستدلال بأن قوله لها ألحقي بأهلك بأنه من كنايات الطلاق[٦٩]، قال القنوجي: والحديث فيه دليل على أن البرص منفر ولا يدل الحديث على أنه يفسخ به النكاح صريحاً لاحتمال قوله ﷺ ألحقي بأهلك أنه قصد به الطلاق[٧٠].

ففي المجموع[٧١]: والحاصل أن الحديث لم يثبت من طريق آخر فآفته في جميع الكتب جميل بن زيد[٧٢] ولذلك لا نستطيع أن نجزم بواقعة زواج النبي ﷺ من الغفارية،أما أحكام الرد بالعيب في النكاح فإنها ثبتت بالقواعد الكلية في العقود والمعاوضات ... ولكن ابن حجر يصحح رواية الشافعي من طريق مالك وابن أبي شيبة عن أبي إدريس عن يحيى قال ورجاله ثقات.

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "وفر من المجذوم فرارك من الأسد"[٧٣]. ووجه الاستدلال أن الفرار من الزوج المجذوم يثبت بفسخ نكاحه، ولو لزم النكاح لما أمر بالفرار، والفسخ طريق الفرار، واعترض على وجه الاستدلال بأنه يجب الاجتناب عنه والفرار يمكن بالطلاق لا بالفسخ وليس فيه تعيين طريق الاجتناب والفرار[٧٤].

٤- عن عمر رضي الله عنه أنه قال: أيما امرأة غر بها رجل، بها جنون أو جذام أو برص، فلها مهرها بما أصاب منها، وصداق الرجل على من غره[٧٥] وفي رواية أخرى: قضى عمر في البرصاء والجذماء والمجنونة إذا دخل بها فرق بينهما، والصداق لها بمسيسه إياها، وهو له على وليها[٧٦].

٥- عن عمر رضي الله عنه أن امرأة أتته فأخبرته أن زوجها لا يصل إليها فأجله حولاً، فلما انقضى الحول ولم يصل إليها خيرها، فاختارت نفسها، ففرق بينهما عمر وجعلها تطليقة بائنة[٧٧].

وذكر الكاساني[٧٨] إجماع الصحابة في أن العنين يؤجل سنة، حيث أن عمر وابن مسعود قضيا بذلك بمحضر من الصحابة ولم ينقل أنه أنكر عليهما أحد منهم فيكون إجماعاً.

٦- عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول: من تزوج امرأة فلم يستطع أن يمسها فإنه

يضرب له أجل سنة فإن مسها وإلا فرق بينهما. وعنه أنه قال: أيما رجل تزوج وبه جنون أو ضرر فإنها تخير فإن شاءت قرت وإن شاءت فارقت(٧٩).

٧- وجود العيوب في أحد الزوجين التي تبيح تفريق النكاح تفوت مقاصد النكاح من قضاء شهوة وإيجاد نسل وإعفاف نفس بسبب النفور الذي يقع نتيجة هذه العيوب، ولذلك فإن التفريق للعيوب يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية في رفع الضرر، وإن مصالح النكاح تختل بالعيوب ولا تقوم معها لأن بعضها مما ينفر عنها الطباع السليمة وهو الجذام والجنون والبرص فلا تحصل الموافقة وحينئذ لا تقوم المصالح أو تختل،وبعضها مما يمنع من الوطء وهو الرتق والقرن، وعامة مصالح النكاح يقف حصولها على الوطء فإن العفة عن الزنا والسكن والولد لا يحصل إلا بالوطء،ولهذا يثبت الخيار في العيوب.

قال الماوردي ومن طريق القياس هو أنه عيب يمنع غالب المقصود بالعقد فجاز أن يثبت به خيار الفسخ كالجب ولا يدخل عليه الصغر والمرض لأنهما ليسا بعيب، ولأن العقد الذي يلزم من الجهتين إذا احتمل الفسخ وجب أن يجري الفسخ في جنس العقد ولأنه عيب مقصود بعقد النكاح فوجب أن يستحق الفسخ كالعيب في الصداق، ولأن كل من ملك رد عوض ملك عليه رد المعوض كالثمن والمثمن في البيع(٨٠).

الرأي الثاني: ذهبت الظاهرية(٨١) والشوكاني(٨٢) وعمر بن عبد العزيز(٨٣) وعلي وابن مسعود والنخعي والثوري(٨٤) إلى عدم جواز التفريق بين الزوجين للعيوب، سواء أكان العيب موجوداً قبل الدخول أم حادثاً بعدها، وسواء أكان العيب في الزوج أم في الزوجة، وبغض النظر عن نوع العيب.

واحتج ابن حزم بأن كل زواج صح بكلمة الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ فقد حرم الله تعالى بشرتها وفرجها على كل من سواه، فمن فرق بينهما بغير قرآن أو سنة ثابتة فقد دخل في صفة الذين ذمهم الله تعالى بقوله. ﴿**فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه**﴾(٨٥).

كما احتج بما روي عن عائشة – رضي الله عنها - بأن رفاعة القرظي طلق امرأته فبت طلاقها، فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير، فجاءت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني كنت تحت رفاعة، فطلقني فبت طلاقي، فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير، وأنه والله ما معه

إلا مثل هدبة الثوب،وأخذت بهدبة من جلبابها، فتبسم رسول الله ﷺ ضاحكا وقال: لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك[٨٦].

ووجه الاستدلال كما بين ابن حزم بأن زوجها لم يطأها، وأن إحليله كالهدبة، لا ينتشر إليها وتشكو ذلك إلى رسول الله ﷺ وتريد مفارقته فلم يشكها، ولا أجل لها شيئا، ولا فرق بينهما، وفي هذا كفاية لمن عقل.

ووجهة أخرى لاستدلالهم كما ذكرها الكاساني بأن تلك المرأة ادعت العنة على زوجها ورسول الله ﷺ لم يثبت لها الخيار ولو لم يقع النكاح لازماً لا يثبت،ولأن هذا العيب لا يوجب فوات المستحق بالعقد بيقين فلا يوجب الخيار كسائر أنواع العيوب بخلاف الجب فإنه يفوت المستحق بالعقد بيقين. ثم قال: ولا حجة لهم في الحديث لأن تلك المقالة منها لم تكن دعوى العنة بل كانت كناية عن معنى آخر وهو دقة القضيب والاعتبار بسائر العيوب لايصح لأنها لا توجب فوات المستحق بالعقد[٨٧].

والرأي الراجح الذي نميل إليه هو جواز التفريق بين الزوجين للعيوب لقوة استدلال القائلين به، ولوجود اثار صحيحة عن الصحابة، ودفعاً للضرر حيث أن الضرر يزال، ولان العيوب تفوت مقاصد النكاح من قضاء شهوة وإيجاد نسل ونحوه، وحفاظاً على الحياة الإنسانية من بروز مشاكل وخلافات تؤدي إلى عدم استقرار المجتمع وأمنه بسبب العيوب، وفي مقدمة هذه العيوب المجيزة للتفريق العيوب الجنسية التي تنفر الطباع وتفوت المقاصد وقد تتعدى إلى النسل فلا يكتمل الاستمتاع ولا يحصل المأمول.

قال ابن قدامة وإنما اختص الفسخ بهذه العيوب لأنها تمنع الاستمتاع المقصود بالنكاح. فإن الجذام والبرص يثيران نفرة في النفس تمنع قربانه، ويخشى تعديه إلى النفس والنسل، فيمنع الاستمتاع، والجنون يثير نفرة ويخشى ضرره، والجب والرتق يتعذر معه الوطء، والفتق يمنع لذة الوطء وفائدته[٨٨].

وأوضح ابن مفلح بأن عيوب الفرج مانعة من الوطء لا يرضى بها في العادة. لان المقصود بالنكاح الوطء، بخلاف اللون والطول والقصر ونحو ذلك مما ترد به الأمة، فإن الحرة لا تقلب كما تقلب الأمة، والزوج قد رضي رضاً مطلقا، وهو لم يشترط صفة[٨٩].

وقال الشافعي. الجذام والبرص مما يزعم أهل العلم بالطب والتجارب أنه يعدي كثيراً وهو مانع للجماع لا تكاد نفس أحد أن تطيب أن يجامع من هو به، والولد قل ما يسلم منه، فإن سلم أدرك نسله[٩٠].

المبحث الثاني

آراء العلماء في العيوب

المطلب الأول: العيوب المجيزة للتفريق.

عند الحنفية[٩١] أن الجب والعنة عيب يثبت بهما الخيار للمرأة، لكنهم اختلفوا في عيوب أخر بالزوج تخل بالوطء مثل الجنون والجذام والبرص، فقال أبو حنيفة لا يثبت الخيار. وقال محمد يثبت. وقد أجمع فقهاء الحنفية أن النكاح لا يفسخ بعيوب في المرأة.

قال الكاساني. وأما خلو الزوج عما سوى هذه العيوب الخمسة من الجب والعنة والتأخذ والخصاء والخنوثة فهل هو شرط لزوم النكاح؟ قال أبو حنيفة وأبو يوسف ليس بشرط[٩٢].

وعند المالكية[٩٣] وحاصله أن العيوب ثلاثة عشر عيبا، أربعة مشتركة الجنون، والجذام، والبرص، والعذيطة، ويختص الرجل بأربعة: الخصاء، والجب، والعنة، والاعتراض، وتختص المرأة بخمسة الرتق، والقرن، والعفل، والافضاء، والبخر.

قال ابن رشد. واختلف أصحاب مالك في أربع: في السواد والقرع وبخر الفرج وبخر الفم، فقيل ترد بها، وقيل لا ترد بها[٩٤]. وقال العدوي: وفي البول في الفراش قولان، وقضية كلام الحطاب ترجيح أنه ليس بعيب[٩٥]

وعند الشافعية[٩٦] والعيوب التي يثبت لأجلها الخيار في النكاح خمسة، ثلاثة يشترك فيها الزوجان، وينفرد كل منهما باثنين، فأما الثلاثة التي يشتركان فيها، فالجنون والجذام والبرص، وينفرد الرجل بالجب والعنة، وتنفرد المرأة بالرتق والقرن وخرج بالبرص البهق وهو ما يغير الجلد من غير إذهاب دمه.

وعندهم أيضاً[٩٧] وإن وجد أحدهما الآخر وله فرج الرجال وفرج النساء ففيه قولان:

أحدهما: يثبت له الخيار لأن النفس تعاف عن مباشرته فهو كالأبرص،والثاني: لا خيار له لأنه يمكنه الاستمتاع به. وإن وجدت المرأة زوجها خصيا ففيه قولان. أحدهما: لها الخيار لأن النفس تعافه، والثاني: لا خيار لها لأنها تقدر على الاستمتاع به. وأما الجب فهو قطع الذكر فإن كان جميعه مقطوعاً فلها الخيار، لأنه أدوم ضرراًمن العنة التي يرجى زوالها، وإن كان بعض الذكر مقطوعاً نظر في باقيه، فإن كان لا يقدر على إيلاجه إما لضعفه او لصغره فلها الخيار، وإن كان يقدر على إيلاجه ففي خيارها وجهان أحدهما -وهو الصحيح- أنه لا خيار لها، لأنه يجري مجرى صغر الذكر الذي لا خيار فيه، والوجه الثاني: لها الخيار، لأنه نقص لا تكتمل به الإصابة.

ويلحق بالمرأة الرتقاء ضيقة المنفذ إن كان يحصل إفضاؤها بالوطء من كل واطىء كما أشار إليه الرافعي في الديات، وعلى هذا يقاس بالعنين كبير الآلة بحيث لا تسع حشفته امرأة، وبه صرح الغزالي في الديات.

وعند الحنابلة[٩٨] عدد العيوب المجوزة للفسخ هي ثمانية: ثلاثة يشترك فيها الزوجان، وهي الجنون، والجذام، والبرص، واثنان يصيبان الرجل، وهما الجب، والعنة وثلاثة تصيب المرأة، وهي الفتق، والقرن، والعفل، وقال القاضي هي سبعة وجعل القرن والعفل شيئاً واحدا، وهو الرتق أيضاً

وعندهم[٩٩] وقال أبو بكر، وأبو حفص إذا كان أحدهما لا يستمسك بوله ولا خلاؤه فللأخر الخيار، قال أبو الخطاب ويتخرج على ذلك من به الباسور، والناصور، والقروح السيالة في الفرج، لأنها تثير نفرة، وتتعدى نجاستها. قال أبو حفص والخصاء عيب يرد به، لأن فيه نقصاً وعارا، ويمنع الوطء أو يضعفه. وقد روي عن سليمان بن يسار، أن ابن سند تزوج امرأة وهو خصي، فقال له عمر. أعلمتها؟ قال لا قال أعلمها، ثم خيرها، وفي البخر، وكون أحد الزوجين خنثى وجهان. أحدهما يثبت الخيار، لأن فيه نفرة ونقصا وعارا، والبخر نتن الفم، وقال ابن حامد: هو نتن في الفرج يثور عند الوطء.

قال المرداوي. واختلف أصحابنا في البخر، واستطلاق البول، والنجو، والقروح السيالة في الفرج، والناصور والباسور، والخصي وهو قطع الخصيتين، والسل: وهو سل البيضتين، والوجء وهو رضهما، وفي كونه خنثى، وفيما إذا وجد أحدهما بصاحبه

عيباً به مثله، أو حدث به العيب بعد العقد. هل يثبت الخيار ؟ على وجهين[١٠٠].

وعند الجعفرية[١٠١]: وعيوب المرأة تسعة: الجنون والجذام والبرص والعمى والإقعاء والقرن والإفضاء والعفل والرتق،وعيوب الزوج خمسة. الجنون والخصاء والجذام والبرص والعمى.

وعند الزيدية[١٠٢]: العيوب التي تختص بالزوجة: القرن والرتق والعفل.

المطلب الثاني: هل العيوب محصورة ؟.

اختلف العلماء في العيوب التي يجوز بها التفريق بين الزوجين، فمنهم من أوردها على سبيل الحصر، ومنهم من أوردها على سبيل التمثيل، وأراؤهم في المسألة تنقسم إلى رأيين: -

الرأي الأول: ذهب جمهور العلماء إلى أن العيوب جاءت على سبيل الحصر، ولذلك لا يقاس عليها غيرها، وهذا رأي أبي حنيفة وأبي يوسف[١٠٣] والمالكية[١٠٤] والشافعية[١٠٥] والحنابلة[١٠٦] والجعفرية[١٠٧] وأكثر الزيدية[١٠٨] وقد ذكرنا هذه العيوب فيما سبق.

وبين الكاساني[١٠٩] رأي أبي حنيفة وأبي يوسف بأن الخيار في تلك العيوب ثبت لدفع ضرر فوات حقها المستحق بالعقد وهو الوطء مرة واحدة، وهذا الحق لم يفت بهذه العيوب،لأن الوطء يتحقق من الزوج مع هذه العيوب فلا يثبت الخيار هذا في جانب الزوج، وأما في جانب المرأة فخلوها عن العيب ليس بشرط للزوم النكاح بلا خلاف بين أصحابنا حتى لا يفسخ النكاح بشيء من العيوب الموجودة فيها.

الرأي الثاني: ذهب فريق من الفقهاء إلى أن العيوب التي تجيز التفريق غير منحصرة بعدد معين، ولذلك يقاس عليها غيرها من العيوب التي تشبه العيوب التي وردت فيها الآثار أو ذكرها الفقهاء، وهذا رأي الإمام الزهري[١١٠] ومحمد من الحنفية[١١١] وابن تيمية[١١٢] وابن القيم[١١٣] من الحنابلة والقاضي حسين من الزيدية[١١٤].

وبين الكاساني وجهة قول محمد بأن الخيار في العيوب الخمسة إنما ثبت لدفع الضرر عن المرأة وهذه العيوب في إلحاق الضرر بها فوق تلك لأنها من الأدواء المتعدية عادة فلما ثبت الخيار بتلك فلأن يثبت بهذه أولى، بخلاف ما إذا كانت هذه العيوب في جانب المرأة،

لأن الزوج وإن كان يتضرر بها لكن يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق فإن الطلاق بيده،والمرأة لا يمكنها ذلك لأنها لا تملك الطلاق فتعين الفسخ طريقا لدفع الضرر

وعند المالكية[١١٦]: ولا رد بغير تلك العيوب إلا أن يشترط سلامة في العقد، يعني أن لا خيار بغير هذه العيوب أي الثلاثة عشر المتقدم ذكرها، وأما غيرها من العيوب فلا رد بها كالاعتراض بعد تقديم الوطء سليماً فلا خيار للمرأة وهي مصيبة نزلت بها، وكحصول أدرة له مانعة له من الوطء،أو حصل له هرم بعد الوطء فلا خيار بها للمرأة، اللهم إلا أن تخشى على نفسها الزنا فلها التطليق،لأن للمرأة التطليق بالضرر الثابت ولو بقرائن الأحوال،وقال ابن حزي وليس من العيوب التي توجب الخيار القرع، ولا السواد ولا أن وجدها مفتضة من زنا على المشهور، ولا لعمى، والعور والعرج والزمانة ولانحوها من العاهات إلا إن اشترط السلامة وكذلك لا رد بالبول على الفراش، ولا في الريح والاستحاضة والشلل، ولا بقطع عضو ولا بكثرة أكل، ولا نتن فم أو إبط، ولا مجرب، أو حب إفرنج من كل ما يعد عيباً عرفاً، وهذه كلها لا يجب الخيار بواحدة منها إلا أن يشترط السلامة، فإن اشترطت فيعمل بها سواء عين ما شرطه أو قال كل عيب أو غير ذلك مما يعلم أنه اشترط فيعمل بها.

قال ابن رشد واختلف أصحاب مالك في العلة التي من أجلها قصر الرد على هذه العيوب الاربعة، فقيل لأن ذلك شرع غير معلل وقيل لأن ذلك مما يخفى، ومجمل سائر العيوب على أنها مما لا تخفى، وقيل لأنها يخاف سرايتها إلى الأبناء، وعلى هذا التعليل يرد بالسواد والقرع، وعلى الأول يرد بكل عيب إذا علم أنه مما خفي على الزوج .

وعند الشافعية أن جملة العيوب سبعة، وأنه يمكن في حق كل من الزوجين خمسة،ورجح النووي أنه لا خيار فيما عداها، وهو الصحيح الذي قطع به الجمهور فلا خيار بالبخر، والصنان، والاستحاضة، والقروح السيالة، والعمى، والزمانة، والبله، والخصاء، والافضاء،ولا بكونه يتغوط عند الجماع، لأن هذه الأمور لا تفوت مقصود النكاح بخلاف نظيره في البيع لفوات المالية.

قال الغزالي وفي الرد بالبخر أو الصنان والعذيوط الذي لا يقبل العلاج خلاف، وكذلك في جملة من احاد العيوب التي تنفر تنفير البرص وتكسر سورة التواق، لكن

المشهور أنه لا يرد إلا بالعيوب السبعة[119].

وعند الحنابلة أنه لا يثبت الخيار لغير ما ذكر في العيوب الثمانية المشار إليها سابقا، لأنه لا يمنع من الاستمتاع المعقود عليه، ولا يخشى تعديه، فلم يفسخ به النكاح، كالعمى والعرج، ولأن الفسخ إنما يثبت بنص أو إجماع أو قياس، ولا نص في غير هذه ولا إجماع، ولا يصح قياسها على هذه العيوب لما بينهما من الفرق.

وعند الحنابلة أقوال أخرى فقد ذكر المرداوي وأطلق في الفروع في ثبوت الخيار بالاستحاضة والقرع في الرأس - إذا كان له ريح منكرة - الوجهين. قال الشيخ تقي الدين يثبت بالاستحاضة الفسخ في أظهر الوجهين. وألحق ابن رجب بالقرع روائح الإبط المنكرة التي تثور عند الجماع وأجرى في الموجز الخلاف في بول الكبير في الفراش. واختار ابن عقيل في الفصول ثبوت الخيار بنضو الخلق كالرتق واختار ابن حمدان ثبوت الخيار فيما إذا كان الذكر كبيراً والفرج صغيرا. وعن أبي البقاء العكبري ثبوت الخيار بكل عيب يرد به المبيع، وقال أبو البقاء أيضا لو ذهب ذاهب إلى أن الشيخوخة في أحدهما يفسخ بها: لم يبعد[121].

وقد خالف ابن القيم الحنابلة واعتبر العيوب غير محصورة فقال أما الاقتصار على عيبين أو ستة أو سبعة أو ثمانية دون ما هو أولى منها أو مساو لها فلاوجه له،فالعمى والخرس والطرش وكونها مقطوعة اليدين أو الرجلين أو احداهما،أو كون الرجل كذلك من أعظم المنفرات،والسكوت عنه من أقبح التدليس والغش وهو مناف للدين،والإطلاق إنما ينصرف إلى السلامة فهو كالمشروط عرفاً،وقد قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لمن تزوج امرأة وهو لا يولد له،أخبرها أنك عقيم وخيرها. القياس أن كل عيب ينفر الزوج الاخر منه ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار وهو أولى من البيع، كما أن الشروط المشروطة في النكاح أولى بالوفاء من شروط البيع، وما ألزم الله تعالى ورسوله ﷺ مغروراً قط،ولا مغبوناً به غر وغبن به،ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادره وموارده وعدله وحكمته وما اشتمل عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة[122]

والرأي الذي نميل إليه القائل بأن العيوب غير منحصرة بعدد معين أو بنوع معين لأن

علة التفريق في العيوب التي ذكرها الفقهاء قد توجد في العيوب الأخرى وبصورة أشد، لذلك ينبغي تساويهما في الحكم، وخاصة أن عدداً من العيوب التي أوردها بعض الفقهاء غير منصوص عليها في الاثار، لكنهم عللوا التفريق للعيوب بعلل منها عدم إمكان الجماع، أو العدوى أو المنفر الذي يفوت مقصود النكاح من قضاء شهوة وتحصيل نسل، أو خشية الجناية.

وقد ذكر بعض الفقهاء عيوباً لم تكن بأثر العيوب الأخرى المانعة من تحقق مقصود النكاح فمثلاً ذكر بعضهم بخر الفم بأنه من العيوب المجيزة للفسخ مع أنها في الحقيقة ليست من العيوب الضارة أو المنفرة،وليست كعيب العنة أو الرتق، فرائحة الفم تظهر وتختفي، والروائح الكريهة قد توجد وقد لا توجد،لذلك فإن العيوب التي أوردها الفقهاء، والتي لم يوردوها ينبغي أن يرجع في ذلك إلى رأي الطب والعرف،وقد ظهر حديثا عدد من الأمراض الجنسية التي تعد في خطورتها أشد من العيوب التي أوردها الفقهاء،ومن الأمراض الجنسية المعاصرة ما يؤدي إلى هلاك الإنسان نفسه فضلاً عن تفويت مقصود النكاح،ومن المعاصرين القائلين بذلك الدكتور زيدان (١) والدكتور الزحيلي (٢)

المطلب الثالث: هل العقم عيباً مجيزاً للتفريق ؟:

المقصود بالعقم عدم قابلية الزوج أو الزوجة للنسل، وقد يكون أحد الزوجين عقيما، قال تعالى ﴿ويجعل من يشاء عقيماً﴾ (٣)، فهل يجوز لأحد الزوجين أن يطلب التفريق لسبب عقم الاخر؟، وهل يعد ذلك عيباً ؟، وللعلماء في هذه المسألة ثلاثة اراء

الرأي الأول: لا يثبت خيار التفريق لأحد الزوجين إذا كان الاخر عقيماً، وإليه ذهب جمهور الفقهاء منهم المالكية والشافعية وأكثر الحنابلة، واحتجوا بأن عدم النسل لا يضر، وهو مظنون فيه وربما زال بتنقل الأمنان، وهو أمر لا يعلم، فإن أزواجاً لا يولد لهم وهم في مرحلة الشباب ويولد لهم وهم في مرحلة الشيخوخة، ثم لو ثبت التفريق بعدم النسل لثبت في الايسة، كما أن حق الزوجية في الوطء لا في الإنزال، وعدم النسل لا يمنع الاستمتاع.

قال الدردير من المالكية وللزوجة الخيار بخصائه وهو قطع الذكر دون الأنثيين، وأما قطع الأنثيين دون الذكر فلا رد به إلا إذا كان لا يمني، ومثل قطع الذكر قطع الحشفة على

الأرجح، ثم شرح الصاوي فقال: قوله (فلا رد به) أي ولا يضر عدم النسل كالعقم[١٣٦] .

قال الماوردي من الشافعية. لو كانت عاقراً لا تلد، أو كان الزوج عقيماً لا يولد له فلا خيار فيه لواحد منهما لأنه مظنون وربما زال بتنقل الأمنان[١٣٧].

وقال ابن قدامة من الحنابلة[١٣٨] وما عدا هذه فلا يثبت الخيار، وجهاً واحداً، كالقرع، والعمى، والعرج وقطع اليدين والرجلين، لأنه لا يمنع الاستمتاع، ولا يخشى تعديه،ولا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافاً،إلا أن الحسن قال: إذا وجد الآخر عقيما يخير وأحب أحمد أن يتبين أمره، وقال: عسى امرأته تريد الولد. وهذا في ابتداء النكاح، فأما الفسخ فلا يثبت به،ولو ثبت بذلك لثبت في الآيسة، ولأن ذلك لا يعلم، فإن رجالاً لا يولد لأحدهم وهو شاب، ثم يولد له وهو شيخ، ولا يتحقق ذلك منهما.

وقال البهوتي: ولو بان أحدهما عقيماً فلا خيار للآخر أو كان الزوج يطأ ولا ينزل فلا خيار لها لأن حقها في الوطء لا في الإنزال[١٣٩].

الرأي الثاني: يثبت التفريق بين الزوجين بسبب العقم، وإليه ذهب فريق من الحنابلة منهم ابن القيم [١٤٠]، واحتجوا بما روي عن ابن سيرين أن عمر بن الخطاب بعث رجلاً على بعض السعاية، فتزوج امرأة وكان عقيماً فقال له عمر: أعلمتها أنك عقيم؟ قال لا، قال:فانطلق فأعلمها ثم خيرها.

الرأي الثالث: جواز التفريق بسبب عقم الزوج فقط دون عقم الزوجة، وإليه ذهب من المعاصرين الدكتور عبد الكريم زيدان مع تقييده بجملة من القيود حيث قال زيدان والذي أميل إليه القول بثبوت الخيار للزوجة فقط دون زوجها في فسخ النكاح، لأن هذا العقم يلحق بها ضرراً معنوياً لا يقل عن الضرر المادي، لأن المرأة تتطلع إلى أن تكون زوجة ثم تكون أماً، فإن فاتها هذا المأمول أصابها ضيق وألم، والعيب الذي يسبب ضرراً يعتبر مبرراً للمضرور بطلب التفريق وفسخ النكاح، ومع هذا فالذي أراه لثبوت حق الخيار للزوجة لعقم زوجها أن يقيد بجملة قيود هي. أن لا يكون لها ولد من غيره أو منه قبل أن يصير عقيما، وأن يثبت بالفحص الطبي والتحليلات الطبية عقمه وعدم احتمال زوال هذا العقم، أو يغلب على الظن ذلك إذا لم يتيسر اليقين، وأن يمضي على عقد النكاح وإمكان الدخول ما لا يقل عن أربع سنوات، أما عقم الزوجة فلا أراه مبرراً لطلب الزوج التفريق

وفسخ النكاح، لأنه يمكنه الزواج بأخرى، فلا حاجة لإثبات خيار الفسخ للزوج إذا تبين له عقم زوجته، ولأن الأصل في النكاح عدم فسخه،والفسخ هو الإستثناء ولا نصير الى الإستثناء إلا بمبرر مقبول[131].

الرأي المختار: والرأي الذي أميل إليه رأي ابن لقيم ومن معه من الحنابلة في ثبوت خيار التفريق بين الزوجين بسبب العقم، دون تفريق بين عقم الزوج وعقم الزوجة، لتساوي الزوجين، وسنرى في مطلب قادم أن الرأي الراجح في حق التفريق للعيب يملكه الزوجان معاً، وقد مر بنا في مطلب سابق أن الرأي الراجح في العيوب المجيزة للتفريق غير منحصرة بعدد معين أو بنوع معين، لأن علة التفريق في العيوب التي ذكرها الفقهاء قد توجد في العيوب الأخرى وبصورة أشد، ولا داعي لتكرار وجه الاستدلال والترجيح مرة أخرى.

ثم إن الأدلة التي احتج بها الفريق القائل بعدم ثبوت خيار التفريق للعقم أدلة عقلية ليس فيها أدلة نقلية بل إن النقل الوارد عن الخليفة الراشدي عمر يجير التفريق بسبب العقم

المطلب الرابع: أثر معالجة العيب الجنسي على التفريق.

تبين أن العيب مثبت لخيار التفريق،كما تبين أن العيوب متفاوتة فمنها الدائم والمؤقت، ومنها الفاحش وغير الفاحش، ومنها المرجو زواله وضده، وقد يظهر العيب ثم يزول أو يختفي، وتعالج العيوب وتزول اثارها، وقد يطلب المداواة أحد الزوجين أو لا يرضى بها الأخر، ويختلف الحكم تبعاً لاختلاف الحالة.

ذهب الفقهاء إلى أن العنين يؤجل سنة، وهو العاجز عن وطء زوجته في قبلها، لما روي عن عمر رضي الله عنه أن امرأة أتته فأخبرته أن زوجها لا يصل إليها فأجله حولا، فلما انقضى الحول ولم يصل إليها خيرها، فاختارت نفسها، ففرق بينهما عمر وجعلها تطليقة بائنة ... وذكر الكاساني كما مر بنا - إجماع الصحابة في أن العنين يؤجل سنة،حيث إن عمر وابن مسعود قضيا بذلك بمحضر من الصحابة ولم ينقل أنه أنكر عليهما احد منهم فيكون إجماعاً.

وأجل العنين لاحتمال زوال علته، ويقاس عليه أشباهه، وأما المجبوب وهو مقطوع

الذكر وأشباهه فلا يؤجل، وإن كان في زمننا المعاصر امكانية زراعة الأعضاء أو ترقيعها فتلك مسألة أخرى،وبذلك فرق الفقهاء بين العيوب المرجو زوالها فقالوا بتأجيل ومداواة أصحابها وبين العيوب التي لايرجى برؤها، وقد مرت بنا أراؤهم في ثنايا البحث، ونضيف إليها أقوالا أخرى زيادة في التوضيح .

عند الحنفية ما أورده ابن عابدين[١٣٣] بأن للزوج شق رتق زوجته لأن التسليم الواجب عليها لا يمكنه بدونه، ووقع الخلاف في شقه جبرا،فمن منعه لأنه لا يلزم من وجوبه ارتكاب المشقة، فقد سقط القيام في الصلاة للمشقة، وسقط الصوم عن المرضع إذا خافت على نفسها أو ولدها، ومن أجازه لأنه واجب له مطالب من العباد .

وعند المالكية[١٣٤] أن الأدواء المشتركة والمختصة بالرجل إذا رجي برؤها فإنه يؤجل فيها الحر سنة، وأما الأدواء المختصة بالمرأة فالتأجيل فيها إن رجي البرء بالاجتهاد وبما يقوله أهل المعرفة بالطب، ولا تجبر الزوجة على التداوي إن كان العيب خلقة كالرتق .

وعند الشافعية[١٣٥] المرض المأيوس من زواله القائم بالزوج يثبت به الخيار للزوجة إن ألحق بالجب بخلاف إلحاقه بالعنة، ولو أصاب الزوجة مرض يمنع من الجماع وأيس من زواله فالظاهر أنه لا يثبت الخيار ..وفرقوا بين شق القرن وشق الرتق.

وعند الحنابلة[١٣٦]. ومن علم أن عجزه عن الوطء لعارض من صغر أو مرض مرجو الزوال لم تضرب له مدة، لأن ذلك عارض يزول، والعنة خلقة وجبلة لا تزول، وإن كان لكبر أو مرض لا يرجى زواله ضربت له المدة، لأنه في معنى من خلق كذلك،وإن كان لجب أو شلل ثبت الخيار في الحال، لأن الوطء غير ممكن فلا معنى لانتظاره.

وبذلك فإن الفقهاء فرقوا بين نوعين من العيوب، فما كان منها مرجو الزوال فإن صاحبه يؤجل أو يداوى ولا يثبت الخيار إلا بعد ذلك كالعنة وعدد من الأمراض الجنسية المعاصرة، وما كان منها خلاف ذلك فيثبت به الخيار بالحال، إذ لا داعي ولا فائدة من التأخير، إلا أن يرضى أحد الزوجين بصاحبه المصاب، ولا يجبر المصاب على إزالة علته، وإن كانت المداواة والمعالجة أفضل وأولى، فربما تؤدي بعض الأمراض الجنسية إلى الهلاك أو العدوى.

المبحث الثالث

من يثبت له حق التفريق للعيوب ؟

اختلف العلماء القائلون بجواز التفريق للعيوب فيمن يثبت له حق التفريق وذلك على رأيين[١٣٧].

الرأي الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[١٣٨] والشافعية[١٣٩] والحنابلة والجعفرية[١٤٠] والزيدية[١٤١] إلى أن حق التفريق يثبت للزوجين معا، وهو رأي عمر وابن عباس،واحتجوا بما يلي:-

١- حديث: وفر من المجذوم فرارك من الأسد[١٤٢]، ووجه الاستدلال في الحديث أن المرء ملزم بالفرار من الجذام، وهذا يثبت لأحد الزوجين حق الفرار من الأخر، فالزوجة يثبت لها حق التفريق إذا كان زوجها مجذوماً، وكذا الزوج إذا كانت زوجته مجذومة

واعترض على هذا الإستدلال بأن الزوج يستطيع الفرار من زوجته المجذومة بالطلاق وهو يملكه.

٢- عموم الأدلة الواردة في التفريق بين الزوجين، فهي وإن وردت بحق الزوج لكنها ليست خاصة به، وهي من حيث المبدأ تصلح أدلة للاحتجاج بها في التفريق سواء أكان العيب في الزوج أو في الزوجة .

٣- عن عمر رضي الله عنه قال: إذا تزوج الرجل المرأة وبها جنون أو جذام أو برص أو قرن، فإن كان دخل بها فلها الصداق بمسه إياها، وهو له على الولي[١٤٤].

٤- عن أبي الشعثاء جابر بن زيد رضي الله عنه قال أربع لا تجوز في بيع ولا نكاح المجنونة والمجذومة والبرصاء والعفلاء[١٤٥]، وروي مثل هذا عن علي وابن عباس[١٤٦] قال علي: يرد من النكاح الجنون والجذام والبرص[١٤٧].

٥- أن ما يقال في حق الزوجة في فسخ نكاحها بعيب في زوجها ينبغي أن يقال في حق الزوج أيضاً، إذ تجب المساواة بين الزوج والزوجة في هذا الحق، فكما أن مقاصد الزواج لا تتحقق شرعاً بتحصيل النسل ولا طبعاً بقضاء الشهوة إذا كان الزوج مجبوباً أو عنيناً

فكذلك لا تتحقق مقاصد النكاح أيضاً شرعاً وطبعاً إذا كانت الزوجة مجذومة أو رتقاء، ففي حالة كونها رتقاء أو قرناء فإن الزوج لا يستوفي حقه في الوطء، ولذلك ينبغي المساواة بين الزوجين في هذا الحق. قال سعيد بن المسيب: أيما رجل تزوج امرأة وبه جنون أو ضرر فإنها تخير فإن شاءت قرت وإن شاءت فارقت[١٤٨].

٦- حق الزوج في الطلاق لا ينفي حقه في الفسخ لأن في إثبات حق الفسخ له من شأنه أن يسقط عنه المهر إذا كان قبل الدخول، وإذا كان الزوج يملك حق الطلاق بتمليك من الشارع الحكيم فلا وجه لمنعه من تملكه حق الفسخ بسبب العيب أو بأي سبب آخر.

٧- الزوجان طرفان في عقد الزواج فيجب أن يتساويا في حق التفريق للعيب.

٨- أن الزوج يتضرر بالعيب، ولا يملك أن يرفعه عنه بالطلاق بلا تضرر في كل الأحوال، لأنه يلزمه بالطلاق بعد الدخول المهر كله أو نصفه.

الرأي الثاني: ذهب الحنفية[١٤٩] والنخعي والثوري[١٥٠] إلى أن حق التفريق تملكه الزوجة وحدها، وبه قال علي وابن مسعود وعطاء بن أبي رباح[١٥١]، واحتج أصحاب هذا الرأي بما يلي:-

١- عن علي - رضي الله عنه - قال: إذا وجد بامرأته شيئاً من هذه العيوب فالنكاح لازم له، إن شاء طلق، وإن شاء أمسك. وروي عن علي لا ترد الحرة بعيب[١٥٢]. وكذا عن ابن مسعود.

٢- أن الزوجة تتضرر بعيب في زوجها، وتدفع ذلك عن نفسها بثبوت حق طلب التفريق، وهي لا تملك الطلاق، وأما الزوج فإنه يقدر على دفع الضرر عن نفسه بالطلاق.

٣- أن الزوج يمكنه أن يتزوج على زوجته المعيبة كما يمكنه أن يطلقها ويتزوج غيرها، وبذلك يحصل على مقاصد الزواج من قضاء شهوة، وإيجاد نسل، ونحو ذلك، وأما الزوجة فإنها تبقى معلقة إذا كان زوجها معيباً بعيب ينافي مقصود الزواج ولذلك أثبت لها الشارع خيار التفريق إزالة للظلم عنها.

٤- أن العيوب في الزوجة مهما كانت لا تخل بموجب عقد النكاح وهو الحل، فحل الاستمتاع بالزوجة متحقق ولو كانت معيبة، فلا يثبت الخيار للزوج، كما لا يثبت له هذا الخيار في عمى الزوجة وشللها لأن المستحق هو التمكين وأنه موجود، والاستيفاء من

الثمرات واختلاله بالعيوب لا يوجب الفسخ لأن الفوات بالموت لا يوجبه فهذا أولى[١].

وأورد الماوردي استدلال من نصر قول أبي حنيفة بأن المعقود عليه في النكاح هو الاستباحة وليس في الاستباحة عيب. وإنما العيب في المستبيحة. ولأنه عيب في المنكوحة فلم يفسخ نكاحها قياساً على ما سوى العيوب الخمسة. ولأن كل عقد لم يفسخ بنقصان الأجزاء لم يفسخ بتغير الصفات كالهبة طرداً والبيوع عكسا، ولأن عقد النكاح إن جرى مجرى عقود المعاوضات كالبيوع وجب أن يفسخ بكل عيب، وإن جرى مجرى غيرها من عقود الهبات والصلات وجب أن لا يفسخ بعيب. وفي إجماعهم على أن لا يفسخ بكل العيوب دليل على أنه لا يفسخ بشيء من العيوب.

ثم رد الماوردي على الاستدلال بأن المعقود عليه هو الاستمتاع المستباح ،وهذه عيوب فيه. .. وأما قياسهم على ما سوى الخمسة من العيوب فالمعنى فيه أن تلك العيوب لا تمنع مقصود العقد ولا تنفر النفوس منها، وليس كذلك هذه الخمسة،لأنها إما مانعة من المقصود أو منفرة للنفوس فافترقا. وأما قياسهم على الهبة بعلة أنها لا تفسخ بنقصان الأجزاء فهذا الوصف غير مسلم، لأنه يستحق بالجب، وهو نقصان جزء، ثم المعنى في الهبة، أنه لا عوض فيها فيلحقه ضرر بالعيب، والنكاح بخلافه .. فأما استدلالهم بأنه إما أن يفسخ بكل العيوب كالبيوع أولا يفسخ بشيء منها كالهبات. فالجواب عنه أنه بالبيوع أخص، لأنهما عقدا معاوضة غير أن جميع العيوب تؤثر في نقصان الثمن فاستحق بجميعها الفسخ وليس كل العيوب تؤثر في نقصان الاستمتاع فلم يستحق بجميعها الفسخ[٢].

والرأي الذي نميل إليه أن حق التفريق للعيب يملكه الزوجان معاً لقوة استدلال الفريق الأول. وللمساواة بين الزوجين. وأما كون الزوج يملك الطلاق، فلربما يتضرر بالتطليق أيضا، فيجتمع على الزوج ذهاب مقصود الزواج وتكاليف زواج آخر أو الرضا بزوجته معيبة، وبذلك نكون قد أوقعنا على الزوج ضرراً خارجاً عنه، وأزلنا الضرر بضرر مثله أو أشد.وكأننا أنصفنا الزوجة بظلم زوجها، ولم لا تتحمل الزوجة نتيجة ما هو بها

المبحث الرابع

شروط التفريق للعيوب

لقد ذكر الفقهاء عدداً من الشروط التي يجب توافرها كي يثبت خيار العيب، وهذه الشروط فيها تفصيل بين الفقهاء، ويمكن اجمالها بما يلي[١٥٥]:

الشرط الأول: حدوث العيب في زمن معين.

بحث الفقهاء الزمن الذي يكون فيه العيب قبل العقد أو بعده، ورتبوا ثبوت حق الخيار على الزمن الذي كان فيه العيب أو الذي حدث فيه، وجعلوا وقت العقد وزمن الدخول معايير لثبوت حق الخيار أو عدمه، ونعرض اراء المذاهب الفقهية في المسألة بالاتي

عند الحنفية[١٥٦] إن علمت المرأة وقت النكاح أنه عنين لا يصل إلى النساء لا يكون لها حق الخصومة، وإن لم تعلم وقت النكاح وعلمت بعد ذلك كان لها حق الخصومة، وبذلك فالمعتبر هو وقت العلم بالعيب وليس زمن حدوث العيب، لكن لو حصلت العنة للزوج بعد أن وطأها مرة واحدة سقط حقها.

وعند المالكية[١٥٧] أن العيوب الخاصة بأحد الزوجين حين العقد أو قبله أو بعده لكن قبل الوطء ولم تعلم فإنها تثبت الخيار، وأما الحادثة بعد الوطء ولو مرة واحدة فلا خيار وهي مصيبة نزلت، وأن العيوب المشتركة إن كانت قبل العقد كان لكل من الزوجين رد صاحبه به، وإن وجدت بعد العقد كان للزوجة أن ترد به الزوج، أما الزوج فليس له أن يرد به الزوجة لأنه قادر على مفارقتها بالطلاق إن تضرر. ..وذهب اللخمي وغيره إلى إلغاء ما حدث بعد الدخول، وذهب أشهب إلى إلغاء الحادث مطلقاً،وذهب ابن عرفة إلى أن ما حدث بالمرأة بعد العقد نازلة بالزوج،

وعند الشافعية[١٥٨] إذا وجد الرجل امرأته مجنونة أو مجذومة أو برصاء أو رتقاء ثبت له الخيار، وإن وجدت المرأة زوجها مجنوناً أو مجذوماً أو أبرص أو مجبوباً أو عنيناً ثبت لها الخيار، وإن حدث بعد العقد عيب يثبت به الخيار، فإن كان بالزوج ثبت لها الخيار لأن ما ثبت به الخيار إذا كان موجوداً حال العقد ثبت به الخيار إذا حدث بعد العقد كالإعسار بالمهر والنفقة، وإن كان بالزوجة ففيه قولان أحدهما يثبت به الخيار، وهو قول الشافعي

في الجديد، وهو الصحيح، لأن ما ثبت به الخيار في ابتداء العقد ثبت به الخيار إذا حدث بعده كالعيب في الزوج. والثاني وهو قول في القديم، أنه لا خيار له، لأنه يملك أن يطلقها ونختصر قولهم بأن العيب بغض النظر عن زمن حدوثه يجيز التفريق سواء حدث قبل العقد أو بعده، قبل الدخول أو بعده.

وعند الحنابلة[٩٩] يثبت حق الفسخ بالعيب سواء حدث قبل العقد أو بعده ولو بعد الدخول إذ يفسخ بكل من العيوب لما فيه من النفرة أو النقص، أو خوف تعدي أذاه أو تعدي نجاسته، ولو حدث ذلك بعد دخول، لأنه عيب في النكاح يثبت به الخيار مقارناً فيثبت به طارئاً كالإعسار، ولأنه عقد على منفعة فحدوث العيب بها يثبت الخيار كالإجارة، إلا في العنة إذا حدثت بعد الوطء ولو مرة واحدة، فلا خيار للزوجة، لأنه يثبت قدرته على الوطء وزالت عنته بالوطء.

وبين ابن قدامة بأن العيب إن حدث بأحدهما بعد العقد ففيه وجهان أحدهما يثبت الخيار. وهو ظاهر قول الخرقي، لأنه قال فإن جب قبل الدخول فلها الخيار في وقتها، لأنه عيب في النكاح يثبت الخيار مقارناً فأثبته طارئاً كالإعسار وكالرق، والثاني لا يثبت الخيار. وهو قول أبي بكر وابن حامد، لأنه عيب حدث بالمعقود عليه بعد لزوم العقد، أشبه الحادث بالمبيع.

وعند الجعفرية[ ] للزوجة فسخ النكاح بجنون الزوج، سواء حدث قبل العقد أو بعده، وسواء دخل بها أو لم يدخل، أما بقية العيوب التي قد يصاب بها الزوج فإن وحدت قبل العقد اعتبرت مبرراً للفسخ، وإن حدثت بعد العقد فلا فسخ تمسكاً بأصالة لزوم العقد واستصحاباً لحكمه. وقيل يفسخ بها مطلقاً نظراً إلى إطلاق الأخبار بكونها عيوبا. والعيوب الحادثة للمرأة قبل العقد مبيحة للفسخ، وما يتجدد بعد العقد والوطء لا يفسخ به، وفي التجدد بعد العقد وقبل الدخول تردد، لأنه لا يبيح الفسخ تمسكاً بمقتضى العقد السليم عن معارض.

وعند الزيدية[١٠١] أن حق طلب التفريق يثبت بالعيب في أحد الزوجين للزوج الآخر إذا حدث العيب قبل العقد أو بعده قبل الدخول، ما عدا الجنون والجذام والبرص، فإنه يترتب على هذه العيوب حق الخيار في التفريق ولو حدثت بعد الدخول.

الرأي الراجح ثبوت خيار التفريق بسبب العيوب دون النظر إلى زمن حدوثه، أي سواء حدث العيب قبل العقد أو بعده، وسواء حدث قبل الدخول أو بعده، لما في العيب من النفرة أو النقص أو التعدي أو نحو ذلك، وكما قال فريق من الحنابلة لأنه عيب في النكاح يثبت به الخيار مقارناً فيثبت به طارئاً كالإعسار، ولأنه عقد على منفعة فحدوث العيب بها يثبت الخيار كالإجارة.

ونلاحظ أن الفقهاء الذين أثبتوا الخيار بناء على حدوث العيب في زمن معين كقبل العقد أو الدخول مثلاً لا يوجد معهم دليل صحيح صريح عن زمن معين، والتفريق بين حالة حدوث عيب وحالة أخرى تحتاج إلى دليل، وقد مر بنا رجحان أن العيوب غير منحصرة بعدد أو بنوع، وأن الحق يثبت للزوجين معاً، ولا شك أن بقاء حالة عيب في أحد الزوجين دون رضا الاخر وقبوله تشكل أمراً غير سليم يؤدي إلى المشاكل الصعبة والأليمة بين الزوجين.

الشرط الثاني: عدم العلم وعدم الرضا بالعيب.

عند الحنفية[١٦٢]: ومن الشروط الواجب توافرها للتفريق أن لاتكون الزوجة عالمة بالعيب وقت النكاح حتى لو تزوجت وهي تعلم أنه عنين فلا خيار لها، لأنها إذا كانت عالمة بالعيب لدى التزويج فقد رضيت بالعيب كالمشتري إذا كان عالماً بالعيب عند البيع والرضا بالعيب يمنع الرد كما في البيع وغيره،وأما بيان ما يبطل به الخيار فهو نوعان نص ودلالة، فالنص هو التصريح بإسقاط الخيار وما يجري مجراه نحو أن يقول أسقطت الخيار أو رضيت بالنكاح ونحو ذلك، سواء كان ذلك بعد تخيير القاضي أو قبله. والدلالة هي أن تفعل ما يدل على الرضا بالمقام مع الزوج بأن خيرها القاضي فأقامت مع الزوج مطاوعة له في المضجع وغير ذلك.

وعند المالكية[١٦٣]. يثبت الخيار للزوجين بسبب وجود عيب بصاحبه إذا لم يسبق علم بالعيب قبل العقد فإن علم بالعيب قبل العقد فلا خيار له ولم يرض بالعيب حال اطلاعه عليه، فإن رضي به صريحاً أو ضمناً بأن تلذذ بصاحبه بعد اطلاعه على العيب فلا خيار له.

وعند الشافعية[١٦٤]: لو علم أحدهما بعيب صاحبه قبل العقد لا خيار له إلا في العنة، فلو علمت بعنته قبل العقد فلها الخيار بعده على المذهب، لأن العنة تحصل في حق امرأة دون

أخرى وفي نكاح دون نكاح. ويثبت الخيار للزوجة بالعنة وإن كان قادراً على جماع غيرها. .. وإن اختارت المقام مع روجها العنين قبل انقضاء الأجل ففيه وجهان احدهما يسقط خيارها لأنها رضيت بالعيب مع العلم، والثاني لا يسقط خيارها لأنه إسقاط حق حصل قبل ثبوته فلم يصح كالعفو عن الشفعة قبل البيع.

وعند الحنابلة ومن شرط ثبوت الخيار للزوجين بالعيوب أن لا يكون عالما بها وقت العقد، ولا يرضى بها بعده، فإن علم بها في العقد أو بعده فرضي فلا خيار له، لأنه رضي به فأشبه مشتري المعيب، وإن ظن العيب يسيراً فبان كثيراً كمن ظن أن البرص في قليل من جسده فبان في كثير منه فلا خيار له أيضا، لأنه من جنس ما رضي به، وإن رضي بعيب فبان به غيره فله الخيار، لأنه وجد به عيباً لم يرض به ولا بجنسه فثبت له الخيار كالمبيع إذا رضي بعيب فيه فوجد غيره... وإذا علم بالعيب وقت العقد أو بعده ثم وجد منه رضى أو دلالة عليه كالدخول بالمرأة أو تمكينها إياه من الوطء لم يثبت له الفسخ، لانه رضي بإسقاط حقه فسقط.

وعند الجعفرية إذا وجدت المرأة زوجها عنيناً لا يقدر على إتيانها، ولم تكن عالمة بحاله وقت النكاح فلها أن تطلب التفريق بينها وبينه إذا لم ترض به.

وعند الزيدية وعلى القول بثبوت الخيار يشترط فيه عدم العلم بالعيب،ومع العلم لا خيار له إجماعا... فلو علم بالعيب ولم يفسخ حينه لم يبطل خياره بل له أن يفسخ متى شاء مالم تحدث منه قرينة.

الشرط الثالث: سلامة طالب التفريق من العيب.

اشترط الفقهاء سلامة طالب التفريق من العيب،لكن اختلفوا في كون السلامة من مثل عيب الآخر أم لا؟

عند الحنفية[1] إن كانت رتقاء أو قرناء وكان زوجها عنيناً فلا يؤجله القاضي لأنه لا حق لهما في الوطء، وإنما حقهما في الاستمتاع والمساس، ولذلك لا خيار لهما لتحقق المانع منهما.

وعند المالكية أن من وجد بصاحبه عيباً لم يعلم به ولم يرض فله الخيار ولو كان هو معيبا، لكن إن كان معيباً بغير ما قام به فظاهر، وإن كان معيباً بمثله كجذام فقال

اللخمي. إن كانا من جنس واحد فإن له القيام بحقه دونها لأنه بذل صداقاً لسالمة فوجد ما يكون صداقها دون ذلك.

وعند الشافعية إن وجد كل واحد من الزوجين بصاحبه عيباً فإن كان العيبان من جنسين بأن كان أحدهما أجذم والاخر أبرص ثبت لكل واحد منهما الخيار، لأن نفس الإنسان تعاف من داء غيره، وإن كانا من جنس واحد بأن كان كل واحد منهما أجذم أو أبرص ففيه وجهان أحدهما لا يثبت لواحد منهما الخيار لأنهما متساويان في النقص فهو كما لو تزوج عبد امرأة فكانت أمة. الثاني يثبت لكل واحد منهما الخيار، لأن نفس الإنسان تعاف من عيب غيره وإن كان به مثله. وإن أصاب الرجل امرأة قرناء أو رتقاء وأصابته عنيناً أو مجبوباً ففيه وجهان. أحدهما. يثبت لكل واحد منهما لوجود النقص الذي يثبت لأجله الخيار والثاني لا خيار لواحد منهما لأن الرتق والقرن يمنع الاستمتاع والمجبوب والعنين لا يمكنه الاستمتاع فلم يثبت الخيار.

وعند الحنابلة إذا وجد أحد الزوجين بالاخر عيباً وبه عيب من غير جنسه، كالأبرص يجد المرأة مجنونة أو مجذومة فلكل واحد منهما الخيار لوجود سببه، إلا أن يجد المجبوب المرأة رتقاء فلا ينبغي أن يثبت لهما خيار، لأن عيبه ليس هو المانع لصاحبه من الاستمتاع، وإنما امتنع لعيب نفسه، وإن وجد أحدهما بصاحبه عيباً به مثله ففيه وجهان أحدهما: لا خيار لهما، لأنهما متساويان، ولا مزية لأحدهما على صاحبه، فأشبها الصحيحين، والثاني له الخيار، لوجود سببه، فأشبه ما لو غُر عبد بأمة.

وعند الزيدية. يثبت الخيار لكل منهما إذا وجد صاحبه معيباً سواء كان هو معيباً بمثله أو لم يكن.

الرأي الراجح: اشتراط سلامة طالب التفريق من العيب دون النظر إلى كون السلامة من مثل عيب الاخر أم لا؟، لأن العيوب وإن اختلفت أجناسها تبقى عيوباً مؤداها النقص أو النفرة أو التعدي أو نحو ذلك، وهي تشترك مع بعضها في أنها عيب، وكيف يرضى أحد الزوجين أن يكون غيره معيباً بعيب يثبت له خيار التفريق ولا يكون هو سليماً؟.

الشرط الرابع: الفورية في طلب التفريق.

وهذا الشرط لدى فريق من الفقهاء، حيث اختلفوا في اشتراط الفورية على رأيين:

الرأي الأول: ذهب فريق من الفقهاء منهم الشافعية[٧] والجعفرية[٨] إلى اشتراط الفورية في طلب التفريق للعيب، وعللوا ذلك بأن الخيار في هذه الحالة خيار عيب فكان على الفور كما في البيع، ولذلك على المطالب أن يرفع الدعوى إلى الحاكم على الفور إذا لم يرض، ولا ينافي ذلك ضرب المدة في العنة فإنها حينئذ تتحقق، وإنما يؤمر بالمبادرة إلى الفسخ بعد تحقق العيب.

الرأي الثاني: ذهب فريق اخر من الفقهاء منهم الحنفية[] والمالكية[] والحنابلة والزيدية[١٧٨] إلى أنه لا تشترط الفورية، وأن خيار العيب حق ثابت على التراخي لا يسقط إلا بما يدل على إسقاطه، كالرضا به من قول أو فعل صراحة أو دلالة.

والرأي الراجح أن خيار العيب يثبت لمستحقه على التراخي، لأن الشارع الحكيم يقصد بالنكاح الاستمرار لا الانقطاع، وأن الأصل في عقد النكاح هو اللزوم، وأن صيغة العقد لا تقبل التعليق والتوقيف فهي صيغة تفيد التأبيد، وكما قال الدكتور عبد الكريم زيدان[] معللاً رجحان هذا القول بأن حق الفسخ رخصة لمستحقه من الزوجين، وقد يحتاج مستحق هذه الرخصة لا سيما الزوجة إلى التأمل والصبر والانتظار بعض الوقت لمصلحة يراها صاحب حق الفسخ وهو أعرف بمصلحته من غيره، ولا يترتب على التراخي ضرر.

الفصل الثالث

أحكام عامة في التفريق

المبحث الأول

التفريق للعيوب فسخ أم طلاق ؟

اختلف الفقهاء في نوع الفرقة الحاصلة بالتفريق بين الزوجين للعيوب على رأيين[]

الرأي الأول: ذهب الحنفية[١٨] والمالكية[١٨١] إلى أن الفرقة الواقعة هي طلاق. وعلل فقهاء الحنفية رأيهم عند ذكرهم إذا كان الزوج عنيناً أجله الحاكم سنة فإن وصل إليها وإلا فرق بينهما إذا طلبت المرأة ذلك، فإن مضت المدة ولم يصل إليها فإن الإمساك بالمعروف، ووجب عليه التسريح بالإحسان - وهو الطلاق -، فإذا امتنع ناب القاضي منابه ففرق بينهما، وتلك

الفرقة تطليقة بائنة،لأن فعل القاضي أضيف إلى الزوج فكأنه طلقها بنفسه،وإنما تقع هذه التطليقة بائنة لا رجعية، لأن الغرض من هذا التفريق تخليصها من زوج لا يتوقع منه إيفاء حقها دفعاً للضرر والظلم عنها، وهذا لا يحصل إلا بالبائن، لأنه لو كان رجعياً يراجعها الزوج من غير رضاها،فيحتاج إلى التفريق ثانياً وثالثاًفلا يفيد التفريق فائدته.

الرأي الثاني: ذهب الشافعية[١٨٣] والحنابلة[١٨٤] والجعفرية[١٨٥] والزيدية[١٨٦] إلى أن الفرقة الواقعة هي فسخ، وفائدة ذلك أنه يملك عليها ثلاث تطليقات إذا تزوجها بعد فسخ نكاحها لعيب فيه أو فيها،وتكون الفرقة فسخاً لأنه فرقة لا تقف على إيقاع الزوج ولا من ينوب عنه فكانت فسخاً كفرقة الرضاع.

وقد بين البيجوري من الشافعية بأن فوائد الفسخ أربعة: الأولى أن لا ينقص عدد الطلاق فلو فسخ مرة ثم جدد العقد ثم فسخ ثانيا وهكذا لم تحرم عليه الحرمة الكبرى ولو بلغ الثلاث أو أكثر. الثانية أنه إذا فسخ قبل الدخول فلا شيء عليه وإذا طلق قبل الدخول وجب نصف المهر. الثالثة أنه إذا فسخ لتبيين العيب بعد الوطء لزمه مهر المثل وإذا طلق حينئذ لزمه المسمى. الرابعة أنه إذا فسخ بمقارن للعقد فلا نفقة لها وإن كانت حاملاً بخلاف ما إذا طلق في الحالة المذكورة فتجب النفقة[١٨٧].

الرأي الراجح أن الفرقة الحاصلة بالتفريق بين الزوجين للعيوب هي طلاق بائن كما ذهب فقهاء الحنفية، معللين ذلك بأن فعل القاضي أضيف إلى الزوج فكأنه طلقها بنفسه، والطلاق بيد الزوج، وله أن يطلق، فإن كان ضرر وظلم رفع الأمر إلى القاضي، لتكون الفرقة الواقعة طلاقاً، استصحاباً لحالها الأول، وقد جاء لفظ الطلاق في بعض الروايات المتعلقة بالتفريق – كما ورد سابقاً –، فعمر جعلها طلقة بائنة.

ثم إن استدلال القائلين بالفسخ لأنه فرقة لا تقف على إيقاع الزوج ولا من ينوب عنه فكانت فسخاً كفرقة الرضاع، استدلال غير وجيه، إذ لا قياس بين فرقة العيب وفرقة الرضاع، وفرقة العيب فرقة يقوم بها الحاكم كما دلت على ذلك الآثار، وإن قام بها الزوج كانت طلاقاً وحسم الخلاف.

المبحث الثاني

من يتولى التفريق وإجراءاته ؟

المطلب الأول: من يتولى التفريق ؟.

ذهب جمهور الفقهاء منهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن التفريق بين الزوجين للعيوب يقع بحكم الحاكم، ولذلك لا بد من رفع دعوى إلى القاضي يطلب فيها طالبها التفريق، وعللوا ذلك بأن التفريق للعيب مختلف فيه ومجتهد فيه يحتاج إلى حكم الحاكم، لأن الحاكم يرفع الخلاف في المسائل الاجتهادية، وهو يشبه الفسخ بالإعسار الذي لا بد من رفعه إلى القاضي كما قال بعضهم، واستدلوا بأن عمر قد فرّق للعيب وهو بمثابة الحاكم، كما أن الزوج إذا امتنع عن التطليق خاصة عند طلبه وحاجته وضرورته فإنه ينتقل إلى القاضي، إذ أن الفراق بين الزوجين إذا انتفى منه التراضي انتقل إلى التقاضي.

جاء في بدائع الصنائع وإن اختارت الفرقة فرق القاضي بينهما ،كذا ذكره الكرخي،ولم يذكر الخلاف. وظاهر هذا الكلام يقتضي أنه لا تقع الفرقة بنفس الاختيار ،وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه تقع الفرقة بنفس الاختيار ،وهي ظاهر الرواية ولا يحتاج إلى القضاء كخيار المعتقة وخيار المخيرة. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا تقع الفرقة ما لم يقل القاضي فرقت بينكما وجه رواية الحسن أن هذه الفرقة فرقة بطلاق بلا خلاف بين أصحابنا... والمرأة لا تملك الطلاق وإنما يملكه الزوج، إلا أن القاضي يقوم مقام الزوج. ولأن هذه الفرقة يختص بسببها القاضي وهو التأجيل لأن التأجيل لا يكون إلا من القاضي فكذا الفرقة

المتعلقة به كفرقة اللعان. وجه المذكور في ظاهر الرواية أن تخيير المرأة من القاضي تفويض الطلاق إليها، فكان اختيارها الفرقة تفريقاً من القاضي من حيث المعنى لا منها. والقاضي يملك ذلك لقيامه مقام الزوج.

وأوضح الشربيني من الشافعية اشتراط الرفع إلى الحاكم في الفسخ بعيب العنة، وكذا في باقي العيوب في الأصح، لأنه مجتهد فيه، فأشبه الفسخ بالإعسار. والثاني لا، بل لكل منهما الانفراد بالفسخ كالرد بالعيب، وإذا ثبتت عنة الزوج ضرب القاضي له سنة كما فعله

عمر، وابتداء المدة من ضرب القاضي لا من وقت ثبوت العنة لأنها مجتهد فيها، وتعتبر السنة بالأهلة، وتضرب المدة بطلب الزوجة لأن الحق لها[193].

وعند الزيدية[194] أن فسخ النكاح للعيب يصح بالتراضي وإلا فبالحاكم.

وذهب فريق آخر من الفقهاء منهم الجعفرية[195] إلى أن خيار العيب لا يشترط فيه الحاكم، ولا حاجة إلى رفع دعوى، لأنه حق ثبت فلا يتوقف على الحاكم كسائر الحقوق، وأما اشتراط الحاكم في حالة كون الزوج عنيناً فهو لضرب الأجل وليس لإيقاع الفرقة، وبذلك فقد كان استدلالهم عقلياً وليس نقلياً.

والرأي الذي نميل إليه أن التفريق بين الزوجين للعيوب لا بد له من حكم حاكم، وذلك لا يتحقق إلا برفع دعوى طلب تفريق إلى القاضي، ويكون التفريق طلاقاً بائناً، وسواء أكان الطالب الزوج أو الزوجة حسماً للخلافات والمشاكل، وتوخياً للحق والصواب، وانسجاماً مع الحالات الأخرى التي يفرق فيها القاضي، ولأن التفريق بالعيب مختلف فيه بين الفقهاء ويحتاج إلى حكم الحاكم ليرفع الخلاف بين الزوجين، وأما قصر شرط رفع الدعوى في حالة كون الزوجة هي صاحبة الحق كما ذهب الدكتور عبد الكريم زيدان[196] فأرى أن الحكم غير ذلك لأن ما يوقعه الزوج من فرقة سيكون طلاقا، وحينئذ كأننا أسقطنا حقه في خيار التفريق، والقائلون بخيار رد النكاح للعيب حق للزوجين يجعلونه فسخاً لا طلاقا، وإن تلفظ بالفسخ ونحوه أو بالفسخ وغيره ونوى الفرقة في ذلك فإنه يقع طلاقاً بالكناية، ولذلك نبتعد عن كل هذه الإشكالات المتوقعة بقضاء القاضي، إضافة إلى قياس باقي العيوب على عيب العنة الذي نص عليه الفقهاء في أن القاضي يضرب له الأجل.

المطلب الثاني: إجراءات التفريق.

قلنا إن الرأي الذي نميل إليه هو التفريق عن طريق القضاء، فإن رفعت الدعوى سأل القاضي المدعى عليه فإن أقر فبه، وإلا فبالمس والمشاهدة حسب الأحكام الشرعية في العيوب التي تظهر كالجب والقرن ونحوهما معتمداً على أهل الخبرة والاختصاص. أما في حالة العنة ونحوها فإن القاضي يؤجل ذلك سنة، وللفقهاء في المسألة أقوال وآراء -

عند الحنفية[197]: إذا ادعت المرأة أن زوجها مجبوب أو عنين، ورفعت الأمر إلى القاضي فإنه يسأل الزوج عن ذلك: أنه هل وصل إليها أم لا ؟ فإن أنكر ففي المجبوب يعرف بالمس

من وراء الإزار، وإن أقر، يثبت لها الخيار في المجبوب لأنه لا فائدة في التأجيل، وفي العنين إذا أقر وصدقها في ذلك، يؤجله القاضي سنة، وإن أنكر أنه عنين وقال وصلت إليها فإن القاضي يسأل المرأة أهي بكر أو ثيب؟ فإن قالت ثيب، فإنه يجعل القول قول الزوج، لأن الظاهر شاهد له، لأن من خلا بالثيب فالظاهر أنه يطؤها، وإن قالت إني بكر، نظر إليها النساء - والمرأة الواحدة كافية والأكثر أوثق - فإن قلن إنها بكر فالقول قولها، لأن قيام البكارة يدل عليه، وقول النساء فيما لا يطلع عليه الرجال مقبول.

وإذا ثبت أنه لم يصل إليها، إما بإقراره أو بظهور البكارة، فإن القاضي يؤجله حولاً، وإنما يعتبر الأجل سنة، لأن الامتناع من الوطء قد يكون للعجز وقد يكون لبغضه إياها، فإذا أجل فيقدم على الوطء دفعاً للعار عن نفسه إذا كان قادرا، وأول الأجل من حين الإقرار وظهور البكارة، ولا يحتسب على الزوج ما قبل التأجيل، والتأجيل إنما يكون بسنة شمسية، لأن الفصول تكمل فيها، فيحتمل أن يزول الداء في المدة التي بين الشمسية والقمرية، فإن حال الحول فرفعت الأمر إلى القاضي وادعت أنه لم يصل إليها، فإنه يسأل الزوج عن ذلك، فإن قال قد وطئتها - وهي ثيب - فالقول قوله، وإن كانت بكرا، نظر إليها النساء، فإن قلن إنها بكر فالقول قولها، وإن قلن إنها ثيب فالقول قول الزوج، وإذا ثبت عدم الوصول إليها، إما باعترافه أو بظهور البكارة، فإن القاضي يخيرها، وإن اختارت الفرقة يفرق القاضي بينهما.

وعند المالكية[198]: أن المعترض يخلى بينه وبين زوجته في محل واحد ولا يحجبه عنها، فإن ادعى أنه وطأها صدق إن كانت ثيبا، وفي يمينه قولان، وإن كانت بكراً لا يصدق حتى ينظرها النساء إن لم تصدقه لحيائها عن النطق بمثل هذا، وكل هذا ما لم يسبق من المعترض وطء، وأما إن سبق فلا مقال لها، ولو ضرب له أجل وانقضى ولم يطأ ولو مرة واحدة فاختارت الفراق فرق بينهما إن شاءت، وإن امتنع عن الفراق أجبر على طلقة بائنة. وعندهم أيضا: أن المجبوب ونحوه إذا أنكر فإنه يحس على ثوب بظاهر اليد لأنه أخف من باطنها، ولا يجوز النظر إليه ولا نظر النساء إليها خلافاً لسحنون.

وعند الشافعية[199]: إذا ادعت المرأة على زوجها أنه عنين وأنكر الزوج فالقول قوله، فإن أنكر ردت اليمين على المرأة،فإذا حلفت المرأة أو اعترف الزوج أجله الحاكم لأن العجز عن الوطء قد يكون بالتعنين وقد يكون لعارض من حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة، فإذا

مضت عليه الفصول الأربعة واختلفت عليه الأهوية ولم يزل دل على أنه خلقة، ولاتثبت المدة إلا بالحاكم لأنه يختلف فيها، فإن جامعها في الفرج سقطت المدة، وإن ادعى أنه وطئها فإن كانت ثيباً فالقول قوله مع يمينه، لأنه لا يمكن إثباته بالبينة، وإن كانت بكراً فالقول قولها، لأن الظاهر أنه لم يطأها، فإن قال الزوج وطئت ولكن عادت البكارة حلفت لجواز أن يكون قد ذهبت البكارة ثم عادت... وإن وجدت المرأة زوجها مجبوباً ثبت لها الخيار في الحال لأن عجزه متحقق.

وعند الحنابلة[٢]: أن المرأة إذا ادعت عجز زوجها عن وطئها لعنة سئل عن ذلك، فإن أنكر والمرأة عذراء فالقول قولها، وإن كانت ثيباً فالقول قوله مع يمينه في ظاهر المذهب، لأن هذا أمر لا يعلم إلا من جهته، ويؤجل سنة، ولأن هذا العجز قد يكون لعنة، وقد يكون لمرض، فضربت له سنة لتمر به الفصول الأربعة، فإن كان من يبس زال في فصل الرطوبة، وإن كان من رطوبة زال في فصل الحرارة، وإن كان من انحراف مزاج زال في فصل الإعتدال، فإذا مضت الفصول الأربعة واختلفت عليه الأهوية فلم تزل علم أنه خلقة، وابتداء السنة منذ ترافعه.

وخالف الحكم بن عتيبة وداود وقالا: لا يؤجل وهي امرأته. وروي ذلك عن علي، وذلك لحديث رفاعة[١،٢].

وعند الجعفرية[٢]: يفسخ النكاح لعنة الزوج، وهو العجز عن الوطء، فإن وطئها في ذلك النكاح ولو مرة أو وطيء غيرها فليس بعنين، وإمهال الحاكم له سنة من حين الترافع إليه، فإذا مضت السنة ولم يطأها جاز لها الفسخ حينئذ ولو لم تطلب ذلك من الحاكم، لأن حكمه يشترط لضرب الأجل.

وعند الزيدية[٣]: يثبت الفسخ بالعنة إذا لم يطأها الزوج ولو مرة واحدة، فإن لم يحصل منه يؤجله الحاكم مدة حتى يتبين حاله، قال بعضهم: سنة شمسية، وقال آخرون: أقل من سنة، وقال غيرهم: متروك تقديرها لاجتهاد القاضي.

الرأي الراجح: أن العلة إذا كانت دائمة لا يرجى زوالها فرّق القاضي في الحال، وإن كانت العلة مثل العنة أجل القاضي سنة.

المبحث الثالث

آثار التفريق

المطلب الأول: التعويض المالي في حالة التفريق.

تناول الفقهاء ما يجب من المهر وما لايجب في التفريق للعيب تبعاً للحالة التي يكون عليها الزوجان، كقبل الدخول أو الخلوة أو بعدهما، وكون العيب في الزوج أو الزوجة وكون العيب يمنع الوطء أم لا ؟ ونحو ذلك، وأعرض آراء المذاهب الفقهية على النحو الآتي :-

عند الحنفية[١] وللزوجة المهر كاملاً إن كان الزوج العنين خلى بها، وإن لم يخل بها فلها نصف المهر إن كان مسمى، والمتعة إن لم يكن مسمى، وإن كان الزوج مجبوبا فاختارت الفرقة وفرق القاضي بينهما فلها كمال المهر إن كان قد خلى بها في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لها نصف المهر، وإن لم يخل بها فلها نصف المهر وحجة أبي يوسف ومحمد أن التيقن بعدم الوصول إليها موجود هنا وعذر الجب في الزوج أبين من عذر المرض، فإذا كان مرضه يمنع صحة الخلوة فكونه مجبوباً أولى بخلاف العنين فإن ذلك باطن لا يوقف على حقيقته وهذا ظاهر يشاهد فيجب اعتباره في الحكم، وأبو حنيفة يقول هي أتت بالتسليم المستحق عليها بالعقد وحقها في البدل يتقرر بذلك، وهذا لأن العقد ما انعقد لاستحقاق المجامعة به فإنه لا كون له وإنما انعقد لما وراء ذلك وقد أتت به فيتقرر حقها.

وعند المالكية[٢] أن المرأة إذا ردها زوجها بعيب وجده معها فلا صداق لها مطلقاً ردت قبل البناء أو بعده، أما قبل البناء فظاهر، وأما بعده فلأنها غارة، وأما زوجة المعترض الذي لاينتشر ذكره فلها الصداق كاملاً بعد الأجل لأنها مكنت من نفسها وطال مقامها معه وتلذذ بها، فإن طلق قبل السنة فلها نصفه، قال الحطاب إذا لم يطل مقامها معه فإن طال فلها الصداق. وحاصل فقه المسألة أن المرأة إذا ردت زوجها بعد الدخول بسبب عيبه يجب لها المسمى إذا كان يتصور وطؤه كمجنون ومجذوم وأبرص، فإن كان لا يتصور وطؤه كالمجبوب والعنين والخصي فإنه لا مهر لها على من ذكر كما قال ابن عرفة، ثم إن العنين والمجبوب والخصي مقطوع الذكر إذا طلقوا بعد الدخول باختيارهم عليهم الصداق كاملا، وإن ردوا بعيبهم لا شيء عليهم.

واستدل بقول عمر: أيما رجل تزوج امرأة وبها جنون أو جذام أو برص فمسها فلها صداقها كاملاً وذلك لزوجها غرم على وليها[٦]. وقال مالك: وإنما يكون ذلك غرماً على وليها لزوجها إذا كان وليها الذي أنكحها هو أبوها أو أخوها أو من يرى أنه يعلم ذلك منها فأما إن كان وليها الذي أنكحها ابن عم أو مولى أو من العشيرة ممن يرى أنه لا يعلم ذلك منها فليس عليه غرم، وترد تلك المرأة ما أخذته من صداقها ويترك لها قدر ما تستحل به[٧].

وعند الشافعية[٨]: إن فسخ قبل الدخول سقط المهر، لأنه إن كانت المرأة فسخت كانت الفرقة من جهتها فسقط مهرها، وإن كان الرجل هو الذي فسخ إلا أنه فسخ لمعنى من جهة المرأة وهو التدليس بالعيب فصار كأنها اختارت الفسخ، وإن كان الفسخ بعد الدخول سقط المسمى ووجب مهر المثل، لأنه يستند الفسخ إلى سبب قبل العقد فيصير الوطء كالحاصل في نكاح فاسد فوجب مهر المثل، وحكى المسعودي قولاً آخر أنه يجب المسمى، لأن الفسخ رفع العقد في حاله لا من أصله وليس بشيء، وإن كان الفسخ بعيب حدث بعد العقد بالزوج أو بالزوجة على القول الجديد فيه ثلاثة أوجه. أحدهما: يجب لها المسمى، لأنه قد وجب المسمى بالعقد فلا يتغير بما يحدث بعده بالعيب، والثاني: لها مهر المثل، وإن حدث بعد الوطء وجب لها المسمى،وهل يرجع به على من غره ؟ فيه قولان. قال الشافعي في القديم: يرجع لأنه غره حتى دخل في العقد. وقال في الجديد: لا يرجع لأنه حصل له في مقابلته الوطء، وفي حالة الرجوع إن كان على الولي رجع بجميعه، وإن كان على المرأة ففيه وجهان: أحدهما: يرجع بجميعه كالولي، والثاني: يبقى منه شيء حتى لا يعرى الوطء عن بدل. وإن طلقها قبل الدخول ثم علم أنه كان بها عيب لم يرجع بالنصف

وعند الحنابلة[٩]: إن الفسخ إذا وجد قبل الدخول فلا مهر لها عليه، سواء كان من الزوج أو المرأة، لأن الفسخ إن كان منها فالفرقة من جهتها فسقط مهرها، كما لو فسخته برضاع زوجة له أخرى، وإن كان منه فإنما فسخ لعيب بها دلسته بالإخفاء، فصار الفسخ كأنه منها. وإذا كان الفسخ بعد الدخول فلها المهر المسمى، لأن المهر يجب بالعقد ويستقر بالدخول، فلا يسقط بحادث بعده،وذكر القاضي روايتين: احداهما: يجب المسمى، والأخرى: مهر المثل،لأن الفسخ استند إلى العقد، فصار كالعقد الفاسد، والأصح أنها فرقة بعد الدخول في نكاح صحيح فيه مسمى صحيح فوجب المسمى، والدليل على أن النكاح

صحيح أنه وجد بشروطه وأركانه فكان صحيحا، كما لو لم يفسخه، ولأنه لو لم يفسخه لكان صحيحا، ولأنه تترتب عليه أحكام الصحة من ثبوت الإحصان والإباحة للزوج الأول، ولأنه لو كان فاسداً لما جاز إبقاؤه وتعين فسخه.

وعند الجعفرية[ ] لا مهر للزوجة إن كان الفسخ قبل الدخول في جميع العيوب إلا في العنة حيث يجب فيها نصف المهر على أصح القولين، وقيل يجب جميع المهر. وإن كان الفسخ بعد الدخول فالواجب هو المهر المسمى لاستقراره بالدخول، ويرجع الزوج على المدلس إن كان وإلا فلا رجوع، وإن كانت هي المدلسة رجع عليها بأقل ما يكون مهرا

وعند الزيدية[ ] تستحق المهر المسمى إن كان الفسخ من قبلها بعد الدخول لعيب حادث في الزوج قبل الدخول، وقال بعضهم: تستحق مهر المثل.

وأما السكنى والنفقة فإن كانت مفارقة قبل الدخول فلا نفقة لها ولا سكنى، وإن كانت مفارقة بعد الدخول وهي حائل فرأيان[ ]، وعلل فقهاء الشافعية[ ] المنع لارتفاع العقد الموجب للنفقة، وعلل فقهاء الحنابلة[ ] بأن السكنى والنفقة إنما تجب لمرأة لزوجها عليها رجعة، وإنما كان كذلك لأنها تبين بالفسخ كما تبين بطلاق ثلاث، ولا يستحق زوجها عليها رجعة فلم تجب لها سكنى ولا نفقة لقول رسول الله ﷺ لفاطمة بنت قيس "ليس لك عليه نفقة ولا سكنى"[٢١٥].

وإذا كانت الزوجة المفارقة لزوجها بسبب عيب حاملاً فلها النفقة، وفي قول آخر للشافعية[ ] لا تجب لها نفقة، وعلل فقهاء الحنابلة[ ] وجوب النفقة لها بأنها بائن من طلاق صحيح في حال حملها، فكانت لها النفقة كالمطلقة ثلاثاً والمختلعة، واستدل بعموم قوله تعالى ﴿**وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾[ ]، ولأن الحمل ولده فيلزمه الإنفاق عليه ولا يمكنه الإنفاق عليه إلا بالإنفاق عليها[ ].

والرأي الراجح الذي نميل إليه أن التفريق الواقع بسبب عيب في الزوجة مسقط للمهر قبل البناء وبعده، فإن كان قبل البناء فظاهر وإن كان بعده فلأنهما غارة، وإن حدث العيب قبل الدخول فلها نصف المهر المسمى وبعد الدخول لها المهر المسمى كاملاً. وإن وقع التفريق بسبب عيب في الزوج فلها المهر المسمى كاملاً إن دخل بها ونصف المسمى إن لم يكن دخل بها، والمتعة إن لم يكن مسمى.

المطلب الثاني: حكم العدة في التفريق للعيب.

العدة: هي المدة التي تنتظرها المفارقة لزوجها بطلاق أو فسخ أو وفاة، وهي ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، فمن دخل بزوجته دخولاً شرعياً صحيحاً ثم فارقها فقد وجب عليها العدة بإجماع الفقهاء، وذهب الحنفية[٢٢٠] إلى وجوب العدة بالخلوة الشرعية الصحيحة، وأما إن فارقها لعيب به أو بها قبل الدخول والخلوة فلا عدة عليها، قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾**[٢٢١]، وقد فرق فقهاء الحنفية بين حالتي العنين والمجبوب – ويمكن أن يلحق بهما أمثالهما – إذ ذهبوا إلى وجوب العدة عليها بالإجماع إن كان الزوج العنين قد خلا بها، وأما المجبوب فتجب العدة على زوجته المفارقة عند أبي يوسف ومحمد استحسانا، وورد رأي أنها لا تجب، وعلل السرخسي اختلاف الجواب لاختلاف الموضوع، فحيث لا تجب العدة فالمراد في المجبوب الذي قد جف ماؤه، وحيث تجب العدة فالمراد في المجبوب الذي له ماء فيسحق فينزل فتجب العدة احتياطاً[٢٢٢].

المطلب الثالث: إعادة عقد الزوجين المتفارقين للعيب.

عند الحنفية[٢٢٣]: فإن تزوجت وهي لا تعلم فوصل إليها مرة ثم عنَّ ففارقته ثم تزوجت بعد ذلك فلم يصل إليها فلها الخيار، لأن العجز لم يتحقق فلم تكن راضية بالعيب، والوصول في أحد العقدين لا يبطل حقها في العقد الثاني، فإن أجله القاضي فلم يصل ففرق بينهما ثم تزوجها فلا خيار لها، لأن العيب قد تقرر بعدم الوصول في المدة فتقرر العجز فكان التزوج بعد استقرار العيب والعلم به دليل الرضا بالعيب، ولو تزوج امرأة فوصل إليها ثم فارقها ثم تزوجها بنكاح جديد ولم يصل إليها يؤجل كما يؤجل العنين، لأن النكاح الثاني غير النكاح الأول فلا يعتبر الوصول في النكاح الأول فيما يستحق في النكاح الثاني.

وعند المالكية[٢٢٤]: إن تزوجها بعد ذلك كانت عنده اثنتين ولها الخيار في النكاح الثاني بخلاف المجبوب.

وعند الشافعية[٢٢٥]: إن تزوج رجل امرأة مع علمها أنه عنين بأن أخبرها أنه عنين أو تزوجها فأصابته عنيناً فسخت النكاح ثم تزوجها ثانياً . فيه قولان: قال الشافعي في الأم:

لا يثبت لها الخيار لأنها تزوجته مع العلم بحاله فلم يثبت لها الفسخ كما لو اشترى سلعة مع العلم بعيبها. وقال في الجديد يثبت لها الفسخ لأن كل نكاح له حكم نفسه، ولأنها إنما تحققت عنته في النكاح الأول، ويجوز أن يكون عنيناً في نكاح دون نكاح. وأما إذا بانت وجدد نكاحها فإن طلبها لم يسقط لأنه نكاح غير ذلك النكاح.

والرأي الذي نميل إليه أن خيار التفريق يثبت للزوجين في كل نكاح يجري بينهما، فكل نكاح له حكمه الخاص به، وإسقاط الحق في أحد العقدين لا يعني إسقاط الحق في الاخر. والوصول في أحد العقدين لايبطل الحق في العقد الاخر أيضا، وإلا سيبحث طالب التفريق عن أسباب أخرى، وقد يفتعل المشاكل.

الخاتمة

إن الأحكام الشرعية المتعلقة بالأسرة كثيرة بكثرة جزئيات الأسرة نفسها، ومسائل الزواج والتفريق تحتاج إلى مزيد بحث ودراسة، وأكتفي في هذه المسألة بما ذكرت، وأعرض ما توصلت إليه بما يلي:-

١- العيوب هي النواقص التي تصيب الإنسان في خلقته خلاف الخلق المألوف، والعيوب الجنسية هي العلل أو النواقص المؤثرة في مقصود عقد النكاح من حيث الاستمتاع أو النفرة أو نحوهما.

٢- تقسم العيوب إلى أقسام عدة لاعتبارات مختلفة، فمنها العيوب العقلية والجسدية والنفسية والعصبية، ومنها العيوب الخاصة بالرجال والخاصة بالنساء والمشتركة بينهما، ومنها العيوب المانعة من الدخول وغير المانعة، ومنها العيوب المؤثرة وغير المؤثرة.

٣- جواز التفريق بين الزوجين للعيوب الجنسية لقوة استدلال القائلين بذلك، ودفعاً للضرر، وحفاظاً على استمرار الحياة الزوجية.

٤- ثبوت خيار التفريق للزوجين معاً فالذي يملك حق التفريق هما الزوجان معاً لقوة استدلال القائلين به، وللمساواة بين الزوجين، وأما كون الزوج يملك الطلاق فلربما يتضرر بالتطليق أيضاً.

٥- ذهب فريق من الفقهاء إلى أن العيوب محصورة: فالعنة والجب والخصاء في الرجال والرتق والقرن في النساء، والرأي الراجح أن العيوب غير محصورة بعدد معين أو بنوع معين، لأن علة التفريق في العيوب التي ذكرها الفقهاء قد توجد في عيوب أخرى وبصورة أشد.

٦- يثبت خيار التفريق للعيوب الجنسية إذا توافرت الشروط التالية:-

الأول: حدوث العيب في زمن معين.

الثاني: عدم العلم وعدم الرضا بالعيب.

الثالث: سلامة طالب التفريق من العيب.

٧- الفرقة الواقعة بالتفريق بين الزوجين للعيوب الجنسية هي طلاق بائن وليست فسخاً

٨- يقع التفريق بين الزوجين للعيوب الجنسية بحكم القاضي، وسواء أكان الطالب الزوج أم الزوجة،ولا تشترط الفورية في الطلب .

٩- إذا وقعت الفرقة بسبب عيب في الزوجة سقط المهر، وإن وقعت بسبب عيب في الزوج فلها المهر المسمى بعد الدخول ونصفه قبل الدخول. وأما السكنى والنفقة فإن كانت حائلاً فلا نفقة لها في العدة ولا سكنى، وإن كانت حاملاً فلها النفقة.

١٠- لا عدة على المرأة المفارقة لزوجها لعيب بها أو به إذا وقعت الفرقة قبل الدخول أو الخلوة الصحيحة.

١١- لا يسقط حق التفريق إذا أعيد عقد الزواج للزوجين المتفارقين بسبب العيب.

والحمد لله رب العلمين

الهوامش

(١) ابن منظور. لسان العرب ٦٣٣/١.

(٢) سورة الكهف آية رقم ٧٩.

(٣) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن ٣٦/١١و١٨.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣٦/١١و١٨.

(٥) الكفوي: الكليات ص ٦٥٦.

(٦) الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته ٥١٤/٧، الخن ورفقاه. الفقه المنهجي ١١١/٤، زيدان. المفصل ٢٢/٩. أبو الخير. الواضح ص٤٠٠، ابن ضويان: منار السبيل ١٧٨/٢، المصري: الولاية في الفقه الإسلامي ص٦٩٠.

(٧) الجنون: زوال العقل الذي يكون معه تأدية حق، أو زوال الشعور من القلب مع بقاء الحركة والقوة في الأعضاء. الإغماء: زوال العقل بمرض. والبله: علة السلامة والجذام علة يحمر منها العضو ثم يسود ثم يتقطع ويتناثر، ويتصور في كل عضو غير أنه في الوجه أغلب. والبرص: حدوث بياض في الجلد يذهب معه دم الجلد وما تحته من اللحم. الماوردي. الحاوي ٣٤١/٩، الرملي. نهاية المحتاج ٣٠٣/٦، الشربيني. مغني المحتاج ٢٠٢/٣ والإقناع ٨٢/٢، البيجوري: حاشية البيجوري ٢١٦/٢، النووي: تحرير التنبيه ص٢٨٢، الخن: الفقه المنهجي ١١١/٤.

(٨) ابن منظور. لسان العرب ٢٩٠/١٣، الزيات ورفقاه. المعجم الوسيط ٦٣٨/٢.

(٩) ابن عابدين. حاشية ابن عابدين ٤٩٤/٣، الحلبي. ملتقى الأبحر ٢٨٨/١، الموصلي. الاختيار ١١٥/٣، النسفي. طلبة الطلبة ص٤٧، نظام وآخرون. الفتاوى الهندية ٥٢٢/١، الحصكفي. الدر المختار ٤٩٤/٣.

(١٠) الكشناوي. أسهل المدارك ٩٥/٢، الدردير. الشرح الكبير ٢٧٨/٢ و الشرح الصغير ٤٧٠/٢، الصاوي. حاشية الصاوي ٤٧٠/٢، العدوي. حاشية العدوي ٩٢/٢.

(١١) الكشناوي. أسهل المدارك ٩٥/٢، الدردير: الشرح الصغير ٤٧٠/٢.

(١٢) الرملي. نهاية المحتاج ٣٠٣/٦، الشربيني. مغني المحتاج ٢٠٢/٣و الإقناع ٨٣/٢، البيجوري. حاشية البيجوري ٢١٧/٢، المطيعي. تكملة المجموع ٢٧٨/١٦، النووي. تحرير التنبيه ص٢٨٣، ابن بطال: النظم المستعذب ٤٩/٢، الدمشقي: رحمة الأمة ص٢٧٤، الخن ورفقاه: الفقه المنهجي ١١١/٤.

(١٣) ابن قدامة. المغني ٨٢/١، البهوتي. كشاف القناع ١٠٦/٥و شرح منتهى الإرادات ٨٣/٣، المرداوي. الإنصاف ١٨٦/٨، وانظر الصنعاني. سبل السلام ١٧٨/٣.

(١٤) انظر ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٤٩٤/٣، الشيرازي: المهذب ٤٩/٢، ابن قدامة. المغني. ٨٩/١، المرداوي: الإنصاف ١٨٩/٨، زيدان: المفصل. ٨٩/١.

(١٥) ابن بطال. النظم المستعذب ٤٩/٢.

(١٦) النسفي. طلبة الطلبة ص٤٧.

(١٧) ابن عابدين. حاشية ابن عابدين ٤٩٤/٣، الموصلي: الإختيار ١١٦/٣.

(١٨) الدردير: الشرح الصغير ٤٧٠/٢، الكشناوي. أسهل المدارك ٩٥/٢، العدوي: حاشية العدوي ٩٢/٢.

(١٩) الماوردي. الحاوي الكبير ٣٤٠/٩، الرملي. نهاية المحتاج ٣٠٣/٦، المطيعي. تكملة المجموع ٢٨٥/١٦، الشربيني. مغني المحتاج ٢٠٢/٣و الإقناع ٨٣/٢، ابن بطال: النظم المستعذب ٤٩/٢، النووي: تحرير التنبيه ص ٢٨٤، البيجوري: حاشية البيجوري ٢١٧/٢، الدمشقي: رحمة الأمة ص٢٧٤، الخن: الفقه المنهجي ١١١/٤.

(٢٠) ابن قدامة. المغني ٥٨/١، البهوتي كشاف القناع ١٠٥/٥ والروض المربع ٣٣٤/٦

(٢١) ابن منظور: لسان العرب ٢٥١/٨، الزيات المعجم الوسيط ٢٣٨/١.

(٢٢) ابن عابدين حاشية ابن عابدين ٤٩٦/٣، النسفي طلبة الطلبة ص٤٧.

(٢٣) الكشناوي أسهل المدارك ٩٥/٢، العدوي: حاشية العدوي ٩٢/٢، الدردير الشرح الصغير ٤٦٩/٢

(٢٤) الماوردي الحاوي ٣٤٠/٩، الشربيني الإقناع ٨٣/٢، النووي تحرير التنبيه ص٢٨٤، ابن بطال النظم ٤٩/٢

(٢٥) البهوتي كشاف القناع ١١٠/٥ وشرح المنتهى ٨٣/٣ والروض المربع ٣٣٩/٦، ابن قدامة: المغني ٨٥/١

(٢٦) العاملي الروضة البهية ١٢٤/١، الحكيم. منهاج الصالحين ١٥٥/٢.

(٢٧) الزيات ورفقاه المعجم الوسيط ٣٢٧/١.

(٢٨) الدردير الشرح الصغير ٤٧٠/٢، الكشناوي أسهل المدارك ٩٦/٢، العدوي. حاشية العدوي ٩٠/٢.

(٢٩) الماوردي الحاوي الكبير ٩/ ٣٤، الرملي نهاية المحتاج ٣/٦ ٣، الشربيني مغني المحتاج ٢/٣ ٢و الاقناع ٨٣/٢ المطيعي تكملة المجموع ٢٦٥/١٦، الشيرازي المهذب ٤٨/٢، البيجوري حاشية البيجوري ٢١٧/٢، النووي تحرير التنبيه ص٢٨٢، الدمشقي رحمة الأمة ص٢٧٤، الخن. الفقه المنهجي ١١١/٤.

(٣٠) ابن قدامة المغني ٥٧/١ و الكافي ٤٣/٣، البهوتي كشاف القناع ١١٠/٥ و شرح منتهى الإرادات ٨٦/٣ المرداوي الإنصاف ١٩٣/٨، ابن مفلح الفروع ٢٣٠/٥، أبو الخير الواضح ص٤٠١.

(٣١) العاملي الروضة البهية ١٢٦/١

(٣٢) ابن مفتاح شرح الازهار ٢٩٦/٢

(٣٣) النووي تحرير التنبيه ص٢٨٢.

(٣٤) الكشناوي أسهل المدارك ٩٦/٢، الدردير الشرح الصغير ٤٧٠/٢، العدوي حاشية العدوي ٩٠/٢

(٣٥) الماوردي الحاوي الكبير ٩/ ٣٤، الرملي نهاية المحتاج ٣٠٣/٦، الشربيني مغني المحتاج ٢/٣ ٢و الاقناع ٨٣/٢ الشيرازي المهذب ٤٨/٢، المطيعي تكملة المجموع ٢٦٥/١٦، البيجوري حاشية البيجوري ٢١٧/٢، الدمشقي رحمة الأمة ص٢٧٤، النووي تحرير التنبيه ص٢٨٢، ابن بطال النظم ٤٨/٢، الخن الفقه المنهجي ١١١/٤

(٣٦) المطيعي تكملة المجموع ٢٦٨/١٦.

(٣٧) ابن قدامة المغني ٥٧/١، البهوتي. شرح المنتهى ٨٦/٣ و كشاف القناع ١٠٩/٥، أبو الخير الواضح ص٤٠١

(٣٨) العاملي الروضة البهية ١٢٦/١.

(٣٩) ابن مفتاح شرح الأزهار ٢٩٦/٢

(٤٠) الزيات المعجم الوسيط ٦١٨/٢، ابن بطال النظم المستعذب ٤٨/٢.

(٤١) الكشناوي أسهل المدارك ٩٦/٢، الدردير الشرح الصغير ٤٧٠/٢، العدوي حاشية العدوي ٩١/٢

(٤٢) الماوردي. الحاوي ٣٤١/٩، الدمشقي: رحمة الأمة ص٢٧٤

(٤٣) ابن قدامة المغني ٥٧/١، البهوتي: شرح منتهى الإرادات ٨٦/٣

(٤٤) العاملي الروضة البهية ١٢٦/١.

(٤٥) الكشناوي أسهل المدارك ٩٦/٢، الدردير الشرح الصغير ٤٧٠/٢، العدوي حاشية العدوي ٩١/٢.

(٤٦) الماوردي الحاوي ٣٤١/٩

(٤٧) الكشناوي. أسهل المدارك ٩٥/٢، الدردير الشرح الصغير ٤٦٩/٢، العدوي حاشية العدوي ٩١/٢.

(٤٨) الرملي نهاية المحتاج ٣٠٤/٦.

(٤٩) البهوتي: كشاف القناع ١١٠/٥.

(٥٠) العدوي: حاشية العدوي ٩١/٢.

(٥١) البهوتي كشاف القناع ١١٠/٥.

(٥٢) البهوتي كشاف القناع ١١٠/٥.

(٥٣) الطويل الأمراض الجنسية ص٩٧.

(٥٤) الطويل الأمراض الجنسية ص٩٧.

(٥٥) انظر القضاة الإيدز حقائق وأرقام، والإيدز حصاد الشذوذ.

(٥٦) انظر الشوكاني نيل الأوطار ٢٩٨/٦، الصنعاني سبل السلام ١٧٧/٣، القنوجي فتح العلام ١٠٨/٢، ابن شداد دلائل الاحكام ٢٥٠/٢، الدمشقي رحمة الامة ص٢٧٤، الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته ٥١٦/٧، زيدان المفصل ١٩/٩، الحصري الولاية ص٦٨١، شعبان الأحكام الشرعية ص٤٨٣، السرطاوي شرح قانون الاحوال الشخصية ص٤٧٢، الأشقر: الواضح ص٢٦٢، الطنطاوي الأحوال الشخصية ص٣٧١، امام، الزواج والطلاق ص٢٥٢.

(٥٧) السمرقندي، تحفة الفقهاء ٢٢٥/١، الكاساني: بدائع الصنائع ٣٢٢/٢، السرخسي المبسوط ١٠٠/٥، الحلبي ملتقى الابحر ٢٨٩/١، الموصلي الإختيار ١١٥/٣، ابن الهمام فتح القدير ٢٦٢/٣، الطحاوي مختصر الطحاوي ص١٨٢، ابن نجيم البحر الرائق ١٣٥/٣، الميداني اللباب ٢٤/٣.

(٥٨) ابن رشد بداية المجتهد ٣٠٢/٤، الكشناوي أسهل المدارك ٩٣/٢، الدردير الشرح الصغير ٤٦٧/٢، الصاوي حاشية الصاوي ٤٦٧/٢، ابن عبد البر الكافي ص٢٥٩، العدوي حاشية العدوي ٩١/٢، مالك المدونة ١٤٢/٢، ابن جزي، القوانين الفقهية ص٢١٤

(٥٩) الشافعي الأم ٨٤/٥، الشيرازي المهذب ٤٨/٢، المطيعي تكملة المجموع ٢٦٥/١٦، الماوردي الحاوي ٣٣٨/٩، الرملي نهاية المحتاج ٣٠٢/٦، الشبراملسي الحاشية ٣٠٢/٦، الشربيني مغني المحتاج ٢٠٢/٣و الإقناع ٨٣/٢، الغزالي الوجيز ١٨/٢، البيجوري حاشية البيجوري ٢١٥/٢، الهيتمي الفتاوى ١١١/٤، النووي الروضة ١٧٦/٧، الخن الفقه المنهجي ١١٣/٤.

(٦٠) ابن قدامة المغني٥٦/١٠ و الكافي٤٣/٣ والمقنع ٥٧/٣، المرداوي الإنصاف ١٩٤/٨وتصحيح الفروع ٢٣٠/٥، البهوتي كشاف القناع١٠٩/٥، أبو الخير الواضح ص٤٠٠، ابن ضويان منار السبيل١٧٨/٢، الدمشقي العدة ص٣٨٨، ابن مفلح الفروع٢٣٠/٥.

(٦١) السياغي الروض النضير٢٩٧/٤، ابن مفتاح.شرح الأزهار٢٩٣/٢.

(٦٢) العاملي.الروضة البهية١٢٤/١، الحكيم.منهاج الصالحين١٥٥/٢، الحلي المختصر النافع ص٢١٢.

(٦٣) الماوردي الحاوي٣٣٨/٩، المطيعي تكملة المجموع٢٦٨/١٦، ابن قدامة المغني٥٦/١٠.

(٦٤) سورة البقرةآية رقم ٢٢٩.

(٦٥) الكشح الجنب وهو ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف ابن منظور لسان العرب٥٧٢/٢، ابن بطال النظم المستعذب٤٨/٢، الصنعاني:سبل السلام١٧٧/٣، القنوجي. فتح العلام١٠٨/٢.

(٦٦) بياضاً بهقاً أو برصاً وهو الأصح المطيعي تكملة المجموع٢٦٨/١٦، الكشناوي أسهل المدارك٩٤/٢

(٦٧) أحمد. مسند أحمد٤٩٣/٣، البيهقي السنن الكبرى٢١٤/٧.

(٦٨) الماوردي الحاوي٣٣٩/٩

(٦٩) الكاساني البدائع٢/٣٢٨، الشوكاني نيل الأوطار٦/٢٩٨، الصنعاني سبل السلام٣/١٧٧.

(٧٠) القنوجي فتح العلام٢/١٠٨.

(٧١) المطيعي تكملة المجموع١٦/٢٦٨

(٧٢) الشوكاني السيل الجرار٢/٢٩٠

(٧٣) البخاري: صحيح البخاري بشرح العسقلاني. ١٥٨/١.

(٧٤) الكاساني بدائع الصنائع٢/٣٢٨.

(٧٥) مالك الموطأ بشرح السيوطي٢/٥٢٦.

(٧٦) البيهقي السنن الكبرى٧/٢١٥و٢٢٦.

(٧٧) البيهقي السنن الكبرى٧/٢١٥و٢٢٦.

(٧٨) الكاساني. بدائع الصنائع٢/٣٢٢.

(٧٩) مالك: الموطأ بشرح السيوطي٢/٣٤و٢٢، ابن عبد البر:الاستذكار٦/٥٠٠.

(٨٠) الماوردي الحاوي الكبير٩/٣٣٩.

(٨١) ابن حزم. المحلى ٩/٢٠٨

(٨٢) الشوكاني نيل الأوطار٦/٢٩٩ و السيل الجرار ٢/٢٨٩

(٨٣) ابن رشد بداية المجتهد٤/٣٠٢.

(٨٤) ابن قدامة المغني١٠/٥٦، المطيعي تكملة المجموع١٦/٢٦٩، خان الروضة الندية٢/٣٢.

(٨٥) سورة البقرة آية رقم ١٠٢.

(٨٦) البخاري. صحيح البخاري بشرح العسقلاني٥/٢٤٩.

(٨٧) الكاساني بدائع الصنائع ٢/٣٢٢، السرخسي. المبسوط ٥/١٠١.

(٨٨) ابن قدامة المغني. ١/٥٧، البهوتي كشاف القناع٥/١٠٦.

(٨٩) ابن مفلح الفروع٥/٣٣٤

(٩٠) الشربيني مغني المحتاج٣/٢٠٣

(٩١) السمرقندي.تحفة الفقهاء١/٢٢٥، ابن عابدين.حاشية ابن عابدين٣/٥٠١، الموصلي الاختيار٣/١١٥، المرغيناني الهداية ٣/٢٦٨، البابرتي. شرح العناية٣/٢٦٨، ابن الهمام.فتح القدير٣/٢٦٨، ابن نجيم البحر الرائق٣/١٣٥، الميداني اللباب٣/٣٦، الطحاوي مختصر الطحاوي ص١٨٢.

(٩٢) الكاساني بدائع الصنائع٢/٣٢٧.

(٩٣) الدردير.الشرح الكبير٢/٢٧٧والشرح الصغير٢/٤٦٨، الكشناوي. أسهل المدارك٢/٩٤، العدوي حاشية العدوي٢/٩٠، مالك المدونة الكبرى٢/١٤٢، ابن جزي القوانين الفقهية ص٢١٦.

(٩٤) ابن رشد بداية المجتهد ٤/٣٠٣.

(٩٥) العدوي حاشية العدوي٢/٩٠.

(٩٦) الماوردي الحاوي٩ /٣٣٨، الشربيني مغني المحتاج ٣/٢٠٢ و الإقناع ٢/٨٢، الرملي نهاية المحتاج٦/٣٠٣، الغزالي الوجيز ٢/١٨، المطيعي تكملة المجموع ١٦/٢٦٨، البيجوري حاشية البيجوري ٢/٢١٥، الشبراملسي حاشية الشبراملسي ٦/٣٠٣، الخن:الفقه المنهجي ٤/١١٢.

(٩٧) الشيرازي: المهذب٢/٤٨، الماوردي: الحاوي٩/٣٤٠، الشربيني: مغني المحتاج٣/٢٠٣.

(٩٨) ابن قدامة المغني ١/٥٧، المرداوي: الإنصاف٨/١٩٠، البهوتي كشاف القناع٥/١٠٥وشرح منتهى الإرادات ٣/٨٦ والروض المربع٦/٣٤١، ابن ضويان. منار السبيل٢/١٧٨، ابن مفلح الفروع٥/٢٣٠، ابو الخير الواضح ص٤٠١.

(٩٩) المصادر السابقة، ابن قدامة الكافي ٣/٤٣، المرداوي. تصحيح الفروع ٥/٢٣٢.

(١٠٠) المرداوي: الإنصاف٨/١٩٥.

(١٠١) العاملي: الروضة البهية ١/١٢٦.

(١٠٢) ابن مفتاح شرح الأزهار ٢/٢٩٦.

(١٠٣) السمرقندي تحفة الفقهاء١/٢٢٥، الكاساني. البدائع٢/٣٢٧، الموصلي الإختيار٣/١١٥.

(١٠٤) الدردير: الشرح الكبير٢/٢٠٨ والشرح الصغير٢/٤٧٢، الكشناوي. أسهل المدارك ٢/٩٩، ابن رشد: بداية المجتهد ٤/٣٠٤، مالك المدونة ٢/١٤٣، الصاوي. حاشية الصاوي ٢/٤٧٢، العدوي: حاشية العدوي ٢/٩١.

(١٠٥) الشافعي الأم٥ /٨٤، الشيرازي المهذب ٢/٤٨، الماوردي الحاوي ٩/٣٢٨، الشربيني مغني المحتاج ٣/٢٠٣ والإقناع ٢/٨٣، الرملي نهاية المحتاج ٦/٣٠٣، الشبراملسي: حاشية الشبراملسي ٦/٣٠٣، البيجوري: حاشية البيجوري ٢/٢١٥، الغزالي الوجيز ٢/١٨، النووي: الروضة ٧/١٧٧، الدمشقي رحمة الأمة ص٢٧٤، المطيعي تكملة المجموع ١٦/٢٧٠، الخن. الفقه المنهجي ٤/١١٢.

(١٠٦) ابن قدامة المغني١٠/٥٩والكافي٣/٤٣والمقنع٣/٥٧، البهوتي كشاف القناع٥/١٠٩وشرح منتهى الإرادات ٣/٨٨، المرداوي: الإنصاف٨/١٩٩وتصحيح الفروع٥/٢٣٠، ابن مفلح. الفروع٥/٢٣٠، ابن ضويان. منار السبيل٢/١٧٩

(١٠٧) العاملي الروضة البهية ٢/١٢٤.

(١٠٨) ابن مفتاح شرح الأزهار٢/٢٩٤.

(١٠٩) الكاساني بدائع الصنائع ٢/٣٢٧.

(١١٠) ابن القيم: زاد المعاد ٤/٣١.

(١١١) السمرقندي تحفة الفقهاء١/٢٢٥، الكاساني البدائع٢/٣٢٧، الحلبي ملتقى الأبحر١/٢٨٩، الموصلي الإختيار٣/١١٥.

(١١٢) ابن تيمية الإختيارات الفقهية ص٢٢٢.

(١١٣) ابن القيم: زاد المعاد٤/٣١.

(١١٤) ابن مفتاح شرح الأزهار٨/٢٩٥.

(١١٥) الكاساني بدائع الصنائع ٢/٣٢٧.

(١١٦) الكشناوي. أسهل المدارك٢/٩٩، ابن قدامة الكافي ص٢٥٩، مالك المدونة الكبرى٢/١٤٢.

(١١٧) ابن رشد بداية المجتهد٤/٣٠٤.

(١١٨) الشربيني. مغني المحتاج٣/٢٠٣.

(١١٩) الغزالي. الوجيز ٢/١٨.

(١٢٠) ابن قدامة. المغني ١/٥٩، ابن ضويان. منار السبيل٢/١٧٩.

(١٢١) المرداوي. الإنصاف٨/١٩٨ وتصحيح الفروع٥/٢٣١، ابن مفلح: الفروع ٥/٢٣١، البهوتي كشاف القناع٥/١١٦.

(١٢٢) ابن القيم زاد المعاد٤/٣٠، الصنعاني: سبل السلام ٣/١٧٣، القنوجي فتح العلام٢/١٠٨.

(١٢٣) زيدان المفصل٩/٣٩.

(١٢٤) الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته٧/٥١٩.

(١٢٥) سورة الشورى آية رقم ١٢٥.

(١٢٦) الدردير الشرح الصغير٢/٤٦٩، الصاوي الحاشية ٢/٤٦٩، الدسوقي الحاشية ٣/٧٨، العدوي الحاشية ٢/٩٢

(١٢٧) الماوردي الحاوي الكبير٩/٣٤١.

(١٢٨) ابن قدامة المغني، ١/٥٩.

(١٢٩) البهوتي كشاف القناع ٥/١١٣و شرح المنتهى ٣/٨٨، أبو الخير الواضح ص٤٠٢.

(١٣٠) ابن القيم زاد المعاد ٤/٣٠.

(١٣١) زيدان المفصل٩/٣٩.

(١٣٢) البيهقي السنن الكبرى٧/٢٣٦.

(١٣٣) ابن عابدين حاشية ابن عابدين ٣/٥٠١.

(١٣٤) الدردير الشرح الصغير ٢/٤٧١، الصاوي حاشية الصاوي ٢/٤٧٦، ابن عبد البر الكافي ص٢٥٩، الكشناوي أسهل المدارك ٢/٩٩.

(١٣٥) الشبراملسي: حاشية الشبراملسي ٦/٣٠٤، الماوردي: الحاوي ٩/٣٤١، الشافعي الأم ٥/٨٤، الرملي نهاية المحتاج ٦/٣٠٣، الشربيني الإقناع ٢/٨٣، المطيعي تكملة المجموع١٦/٢٧٠

(١٣٦) ابن قدامة المغني١٠/٨٥

(١٣٧) الشوكاني نيل الأوطار ٦/٢٩٨، الصنعاني سبل السلام ٣/١٧٧، القنوجي فتح العلام٢/١٠٨، ابن شداد دلائل الأحكام٢/٢٥١، الزحيلي الفقه الإسلامي ٧/٥١٦، زيدان، المفصل٩/١٩، الدمشقي رحمة الأمة ص٢٧٤

(١٣٨) ابن رشد بداية المجتهد٤/٣٠٣، الدردير الشرح الكبير٢/٢٧٧والشرح الصغير٢/٢٦٧، الصاوي حاشية الصاوي٢/٤٦٧، ابن عبد البر الكافي ص٢٥٨، العدوي حاشية العدوي٢/٩٠، ابن قدامة المغني، ١/٥٦ والمقنع ٣/٥٧ البهوتي كشاف القناع٥/١٠٩وشرح المنتهى ٣/٨٣، ابن مفلح الفروع٥/ ٢٣، المرداوي الانصاف٨/١٩٤ ابن ضويان منار السبيل٢/١٧٨، المقدسي العدة ص٣٨٨، أبو الخير الواضح ص ٤٠١

(١٣٩) الشافعي الأم٥/٨٤ الشيرازي المهذب٢/٤٨، الماوردي الحاوي٩/٣٢٨، الشربيني مغني المحتاج ٣/٢٠٢ والإقناع ٢/٨٣، الرملي نهاية المحتاج٦/٣٠٣، الشبراملسي حاشية الشبراملسي ٦/٣٠٣، الغزالي الوجيز ٢/١٨ البيجوري حاشية البيجوري ٢/٢١٥، المطيعي تكملة المجموع١٦/٢٦٥، ابن النقيب عمدة السالك ص٢٥٦، الخن الفقه المنهجي ٤/١١٣.

(١٤٠) ابن قدامة المغني، ١/٥٦ والمقنع ٣/٥٧، البهوتي كشاف القناع٥/١٠٩وشرح المنتهى ٣/٨٣، ابن مفلح الفروع٥/٢٣٠، المرداوي الإنصاف٨/١٩٤، ابن ضويان منار السبيل٢/١٧٨، المقدسي العدة ص٣٨٨، أبو الخير الواضح ص ٤٠١.

(١٤١) العاملي الروضة البهية ١/١٢٤، الحكيم منهاج الصالحين ٢/١٥٥، الحلي المختصر النافع ص٢١٢.

(١٤٢) ابن مفتاح شرح الأزهار٢/٢٩٣، السياغي الروض النضير٤/٢٩٧.

(١٤٣) البخاري صحيح البخاري بشرح العسقلاني، ١/١٥٨.

(١٤٤) مالك المدونة الكبرى٢/١٤٤، ابن رشد: بداية المجتهد٤/٣٠٢.

(١٤٥) البيهقي السنن الكبرى ٧/٢١٥.

(١٤٦) الشوكاني. نيل الأوطار ٦/٢٩٨، الصنعاني: سبل السلام ٣/١٧٧.

(١٤٧) مالك المدونة الكبرى ٢/١٤٥.

(١٤٩) مالك المدونة الكبرى ٢/١٤٥.

(١٤٩) السمرقندي. تحفة الفقهاء١/٢٢٥، السرخسي: المبسوط٥/١٠١، الكاساني البدائع ٢/٢٢٣، الحلبي: ملتقى الأبحر١/٢٨٩ الموصلي الاختيار٣/١١٥، المرغيناني: الهداية٣/٢٦٧، البابرتي: شرح العناية٣/٢٦٧.

(١٥٠) ابن قدامة: المغني١٠/٥٦.

(١٥١) الماوردي الحاوي الكبير٩/٣٣٨.

(١٥٢) ابن قدامة المغني. ١/٥٦، الصنعاني: سبل السلام ٣/١٨.

(١٥٣) الموصلي: الاختيار٣/١١٥

(١٥٤) الماوردي الحاوي الكبير٩/٣٣٩

(١٥٥) الزحيلي الفقه الإسلامي ٧/٥٢١، زيدان المفصل ٩/٤١ السرطاوي شرح قانون الأحوال الشخصية ص٤٨٧، الأشقر الواضح ص٢٦٣، المصري: الولاية ص٦٨٤، شعبان الأحكام الشرعية ص٤٨٦، الطنطاوي الأحوال الشخصية ص٢٧٢.

(١٥٦) نظام وجماعة من علماء الهند الفتاوى الهندية ١/٥٢٤.

(١٥٧) الدردير الشرح الكبير ٢/٢٧٨و الشرح الصغير ٢/٤٧٠ الدسوقي حاشية الدسوقي ٢/٢٧٨ الصاوي حاشية الصاوي ٢/٤٧٠، العبدري التاج والإكليل ٣/٤٨٥.

(١٥٨) الشيرازي المهذب ٢/٤٨ الماوردي الحاوي ٩/٣٤٧، البجوري حاشية البجوري٢/٢١٥، الشربيني مغني المحتاج٣/٢٠٤ والإقناع ٢/٨٤، الرملي نهاية المحتاج ٦/٣٠٥، الشبراملسي: الحاشية ٦/٣٠٥، الغزالي الوجيز ٢/٢٠، المطيعي: تكملة المجموع١٦/٢٧٢، الخن. الفقه المنهجي٤/١١٥.

(١٥٩) ابن قدامة المغني. ١/٦٠.

(١٦٠) العاملي الروضة البهية ٢/١٢٤، الحلي شرائع الإسلام ٢/٣١٨.

(١٦١) ابن مفتاح شرح الأزهار ٣/٢٩٣، السياغي الروض النضير ٤/٢٩٣.

(١٦٢) الكاساني البدائع ٢/٣٣٥، ابن عابدين. الحاشية٣/٤٩٥، السمرقندي: تحفة الفقهاء١/٢٢٧

(١٦٣) الدردير الشرح الكبير ٢/٢٧٧ والشرح الصغير٢/٤٦٧، الدسوقي الحاشية ٢/٢٧٧، الصاوي الحاشية ٢/٤٦٧.

(١٦٤) الشيرازي المهذب ٢/٤٩، الشربيني. مغني المحتاج ٣/٢٠٧، الرملي. نهاية المحتاج ٦/٣١٠.

(١٦٥) ابن قدامة المغني. ١/٦١والكافي ٣/٤٤، المرداوي. الإنصاف ٨/١٩٩، البهوتي كشاف القناع٥/١١١.

(١٦٦) الحلي. الأحكام الجعفرية ص٧٦.

(١٦٧) السياغي الروض النضير ٤/٢٩٦.

(١٦٨) السمرقندي. تحفة الفقهاء ١/٢٢٦، ابن عابدين. حاشية ابن عابدين ٣/٤٩٥.

(١٦٩) الدردير الشرح الكبير ٢/٢٧٧ والشرح الصغير ٢/٤٦٨، ابن عبد البر: الكافي ص٢٥٩، الدسوقي حاشية الدسوقي ٢/٢٧٧، الصاوي حاشية الصاوي ٢/٤٦٨.

(١٧٠) الماوردي الحاوي ٩/٣٤٤، الشيرازي، المهذب ٢/٤٨، الشافعي، الأم ٥/٨٤، الشربيني مغني المحتاج ٣/٢٠٣، المطيعي: تكملة المجموع ١٦/٣٧١

(١٧١) ابن قدامة: المغني. ١٠/٦٠ و الكافي ٣/٤٣، المرداوي الإنصاف٨/١٩٥، البهوتي كشاف القناع٥/١١٣

(١٧٢) ابن مفتاح شرح الأزهار ٢/٢٩٦.

(١٧٣) الشيرازي: المهذب ٢/٤٨، الماوردي الحاوي٩/٣٤٨، الشربيني مغني المحتاج٣/٢٠٤والإقناع ٢/٨٤، الرملي:نهاية المحتاج ٦/٣٠٦ الشبراملسي: الحاشية٦/٣٠٦، الغزالي الوجيز ٢/١٨، المطيعي تكملة المجموع ١٦/٢٧٤، البيجوري: حاشية البيجوري ٢/٢١٩، ابن النقيب، عمدة السالك ص١٥٦، الخن الفقه المنهجي ٤/١١٤

(١٧٤) العاملي الروضة البهية ٢/١٢٦.

(١٧٥) السرخسي المبسوط ٥/١٠٢، نظام: الفتاوى الهندية ١/٥٢٤.

(١٧٦) الدردير الشرح الصغير ٢/٤٧٤، الصاوي الحاشية ٢/٤٧٤، العدوي الحاشية٢/٩٣، ابن عبد البر الكافي ص ٢٥٨

(١٧٧) ابن قدامة المغني. ١٠/٦١ و المقنع٣/٥٧، المرداوي الإنصاف ٨/٢٠٠، ابن ضويان، منار السبيل٢/١٨٠، البهوتي كشاف القناع٥/١١٢، أبو الخير الواضح ص٤٠٢.

(١٧٨) ابن مفتاح شرح الأزهار٢/٢٩٣.

(١٧٩) زيدان المفصل٩/٥٥

(١٨٠) الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته ٧/٥٢٣.

(١٨١) السمرقندي. تحفة الفقهاء١ /٢٢٥، الكاساني البدائع ٢/٣٢٥، السرخسي المبسوط ٥/١٠٢، الموصلي الإختيار ٣/١١٥، الحلبي ملتقى الأبحر ١/٢٨٩، ابن عابدين. حاشية ابن عابدين ٣/٤٩٥

(١٨٢) الكشناوي أسهل المدارك ٢/٩٦، الدردير. الشرح الكبير ٢/٢٨٢ والشرح الصغير ٢/٤٧٤، الدسوقي الحاشية ٢/٢٨٢، الصاوي الحاشية ٢/٤٧٤، العدوي. الحاشية٢/٩٣، ابن عبد البر.الاستذكار٦/٥٠٣ والكافي ص٢٥٨

(١٨٣) الشيرازي المهذب٢/٤٨، الماوردي الحاوي ٩/٣٤٨، الشربيني: مغني المحتاج٣/٢٠٢ والإقناع٢/٨٣، الرملي نهاية المحتاج ٦/٣٠٦، الشبراملسي الحاشية ٦/٣٠٦، الهيتمي الفتاوى الكبرى٤/١١١، المطيعي تكملة المجموع ١٦/٢٦٨، البيجوري حاشية البيجوري ٢/٢١٥، الغزالي. الوجيز٢/٢٠، الدمشقي رحمة الأمة ص٢٧٤، الخن الفقه المنهجي ٤/١١٣.

(١٨٤) البهوتي كشاف القناع٥/١٠٩وشرح المنتهى٣/٨٧، ابن قدامة المغني١٠/٥٦والكافي٣/٤٣والمقنع٣/٥٧، ابن مفلح الفروع٥/٢٣٨، ابن ضويان منار السبيل٢/١٧٩، المرداوي تصحيح الفروع٥/٢٣٨، أبو الخير الواضح ص٤٠٣.

(١٨٥) العاملي الروضة البهية ٢/١٢٦، الحلي شرائع الإسلام٢/٣٢٠.

(١٨٦) ابن مفتاح. شرح الأزهار٤/٢٩٣

(١٨٧) البيجوري حاشية البيجوري٢/٢١٥.

(١٨٨) السمرقندي. تحفة الفقهاء ١/٢٢٥، الكاساني البدائع ٢/٣٢٥، السرخسي. المبسوط ٥/١٠٢، ابن عابدين

الحاشية ٣/٤٩٥، الحلبي ملتقى الأبحر ٢٨٨/١، الموصلي: الاختيار ٣/١١٥، نظام. الفتاوى الهندية ١/٥٢٤.

(١٨٩) الكشناوي: أسهل المدارك ٢/٩٤، الدردير: الشرح الصغير ٢/٤٧٤، الصاوي الحاشية ٢/٤٧٤، العدوي: الحاشية ٢/٩٣، مالك المدونة ٢/١٤٤و١٨٤، ابن عبد البر الكافي ص٢٥٨.

(١٩٠) الشيرازي: المهذب ٢/٤٨، الشربيني: مغني المحتاج٣/٢٠٥ والإقناع٢/٨٤، الماوردي: الحاوي٩/٣٤٨، الغزالي الوجيز٢/٢٠، الرملي نهاية المحتاج ٦/٣٠٦، الشبراملسي الحاشية ٦/٣٠٦، المطيعي تكملة المجموع ١٦/٢٧٤، ابن النقيب: عمدة السالك ص ١٥٦، الهيتمي الفتاوى الكبرى ٤/١١١، البيجوري الحاشية ٢/٢١٩، الخن: الفقه المنهجي ٤/١١٤.

(١٩١) ابن قدامة: المغني١٠/٦٢ لان قدامه ٣/٤٣والمقنع٣/٥٨، ابن مفلح الفروع٥/٢٣٨، المرداوي الإنصاف ٨/٢٠٠ وتصحيح الفروع ٥/٢٣٨، البهوتي: كشاف القناع٥/١١٢ وشرح المنتهى ٣/٨٩، ا بن ضويان منار السبيل ٢/١٨٠، الدمشقي: العدة ص ٣٨٨، أبو الخير الواضح ص٤٠٢.

(١٩٢) الكاساني: بدائع الصنائع٢/٣٢٥، السرخسي المبسوط٥/١٠٢.

(١٩٣) الشربيني. مغني المحتاج٣/٢٠٥.

(١٩٤) ابن مفتاح.شرح الأزهار٢/٢٩٤.

(١٩٥) العاملي الروضة البهية ٣/١٢٦، الحلي. شرائع الإسلام ٢/٣٢٠.

(١٩٦) زيدان المفصل ٩/٥٨.

(١٩٧) الكاساني البدائع ٢/٣٢٣، السمرقندي تحفة الفقهاء ١/٢٢١، السرخسي المبسوط ٥/١٠١، الموصلي الاختيار ٣/١١٦، ابن عابدين: الحاشية ٣/٥٠٠، نظام: الفتاوى الهندية ١/٥٢٣، الحلبي: ملتقى الأبحر ١/٢٨٩، المرغيناني الهداية ٣/٢٦٣، البابرتي العناية ٣/٢٦٣، ابن الهمام: فتح القدير٣/٢٦٣.

(١٩٨) الكشناوي أسهل المدارك ٢/٩٧، الدردير: الشرح الصغير٢/٤٦٧، الصاوي. الحاشية ٢/٤٦٧، العدوي: الحاشية٢/٩٢، ابن عبد البر الاستذكار ٦/٥٠٥ والكافي ص٢٥٨، مالك. المدونة٢/١٨٥.

(١٩٩) الشيرازي: المهذب ٢/٤٩، المطيعي تكملة المجموع ١٦/٢٧٩، الشربيني: مغني المحتاج ٣/٢٠٥ والاقناع ٢/٨٤، الهيتمي. الفتاوى الكبرى ٤/١١١، الغزالي الوجيز٢/٢٠، الرملي نهاية المحتاج ٦/٣٠٨، الشبراملسي. حاشية الشبراملسي ٦/٣٠٨.

(٢٠٠) ابن قدامة: المغني. ١/٨٣، المرداوي الإنصاف ٨/١٨٧ وتصحيح الفروع ٥/٢٢٩، ابن مفلح. الفروع ٥/٢٢٩، البهوتي كشاف القناع ٥/١٠٦، ابن ضويان. منار السبيل ٢/١٧٨، أبو الخير الواضح ص٤٠١.

(٢٠١) ابن قدامة: المغني١٠/٨٢، ابن عبد البر: الاستذكار٦/٥٠٠.

(٢٠٢) العاملي الروضة البهية ٢/١٢٥.

(٢٠٣) ابن مفتاح. شرح الأزهار ٢/٣٠٠.

(٢٠٤) الكاساني. البدائع ٢/٣٢٦، السرخسي المبسوط٥/١٠٢، المرغيناني الهداية ٣/٢٦٥، البابرتي العناية ٣/٢٦٥، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٣/٤٩٥، ابن الهمام. فتح القدير ٣/٢٦٥.

(٢٠٥) الكشناوي أسهل المدارك ٢/٩٦، الدردير: الشرح الكبير ٢/٢٨٥ والشرح الصغير ٢/٤٧٥، الصاوي الحاشية ٢/٤٧٥، الدسوقي: الحاشية ٢/٢٨٥، العدوي الحاشية ٢/٩٢، مالك: المدونة ٢/١٨٥، ابن عبد البر:الكافي ص٢٥٨

(٢٠٦) مالك الموطأ بشرح السيوطي ٢/٤.

(٢٠٧) نفس المصدر السابق

(٢٠٨) الماوردي الحاوي ٣٤٥/٩، الشربيني مغني المحتاج ٢٠٤/٣والإقناع٨٤/٢، الشيرازي المهذب ٤٨/٢ المطيعي تكملة المجموع ٢٧٣/١٦ الشافعي: الأم٨٥/٥، ابن النقيب عمدة السالك ص١٥٦، الغزالي الوجيز ١٨/٢ الرملي نهاية المحتاج ٣٠٦/٦، الشبراملسي الحاشية ٣٠٦/٦، الخن الفقه المنهجي١١٥/٤.

(٢٠٩) المرداوي الإنصاف ٢٠١/٨ وتصحيح الفروع ٢٣٩/٥، ابن ضويان منار السميل ١٨٠/٢، ابن قدامة المغني٦٢/١٠ والكافي ٤٣/٣، ابن مفلح الفروع ٢٣٩/٥، البهوتي كشاف القناع١١٣/٥، ابو الخير الواضح ص٤٠٢.

(٢١٠) العاملي الروضة البهية ١٣٧/٢، الحلي شرائع الإسلام ٣٢١/٢

(٢١١) ابن مفتاح شرح الأزهار٢٩٨/٢

(٢١٢) ابن قدامة المقنع ٣/ ٣٠٩

(٢١٣) الماوردي الحاوي٣٤٦/٩، الغزالي الوجيز١٨/٢.

(٢١٤) ابن قدامة، المغني، ٦٦/١

(٢١٥) البيهقي السنن الكبرى٤٧١/٧

(٢١٦) الماوردي الحاوي ٣٤٦/٩، الغزالي الوجيز١٨/٢.

(٢١٧) ابن قدامة المغني، ٦٦/١، البهوتي كشاف القناع ١١٣/٥

(٢١٨) سورة الطلاق آية رقم ٦.

(٢١٩) الابي جواهر الإكليل٤٠٤/١.

(٢٢٠) الكاساني البدائع٣٢٦/٢، السرخسي المبسوط١٠٢/٥، ابن عابدين حاشية ابن عابدين٤٩٥/٢

(٢١٢) سورة الأحزاب آية رقم ٤٩.

(٢٢٢) الكاساني البدائع٣٢٦/٢، السرخسي المبسوط١٠٢/٥

(٢٢٣) الكاساني البدائع٣٢٥/٢، السرخسي المبسوط ١٠٤/٥، ابن عابدين الحاشية٥٠١/٢

(٢٢٤) ابن عبد البر الكافي ص ٢٥٨.

(٢٢٥) المطيعي،تكملة المجموع٢٨٣/١٦، الشربيني مغني المحتاج٢٠٧/٣، الغزالي الوجيز٢٠/٢.

مراجع البحث

١- الأشقر، د. عمر سليمان: الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، دار النفائس، الأردن، ط٢، ٢٠٠٦م.

٢- إمام، د.محمد كمال الدين: الزواج والطلاق في الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية، (د.ت)

٣- البابرتي: أكمل الدين محمد بن محمود: العناية على الهداية، (ت٧٨٦هـ)، المطبعة الأميرية الكبرى، مصر، مطبوع على هامش الهداية، ١٣١٥هـ.

٤- الباجوري: إبراهيم الباجوري: حاشية الباجوري على شرح ابن القاسم الغزي، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٥- البخاري: محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، ومعه شرح العسقلاني، المطبعة البهية المصرية ودار إحياء التراث العربي ببيروت، ط٤، ١٩٨٨م.

٦- ابن بطال: محمد بن أحمد: النظم المستعذب، مطبوع على هامش المهذب، دار القلم بدمشق، الدار الشامية ببيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٧- البعلي: شمس الدين محمد بن أبي الفتح (ت ٧٠٩هـ): المطلع على أبواب المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م

٨- البعلي: أبو الحسن علي بن محمد بن عباس: الإختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)

٩- البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس.

- كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.
- شرح منتهى الإرادات، مطبوع على هامش كشاف القناع، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.
- الروض المربع شرح زاد المستقنع، مكتبة الرياض الحديثة، (د.ت).

١٠- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت٤٥٨هـ): السنن الكبرى، دار المعارف العثمانية بحيدر اباد، ط١، ١٣٤٧هـ

١١- ابن جزي: أبو القاسم محمد بن أحمد الغرناطي، (ت ٧٤١هـ): القوانين الفقهية، مطبعة النهضة بفاس، (د.ت).

١٢- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ): المحلى، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م

١٣- الحصري: د.أحمد: الولاية في الفقه الإسلامي، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

١٤- الحصكفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ط٢، ١٣٨٦هـ .

١٥- الحكيم: السيد محسن: منهاج الصالحين، مطبعة الزهراء، النجف، ط١، ١٣٦٦هـ .

١٦- الحلبي: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، (ت ٩٥٦هـ): ملتقى الأبحر، تحقيق: وهبي سليمان الألباني، مؤسسة الرسالة

١٧- الحلي: جعفر بن الحسن (ت ٧٧١هـ).

- المختصر النافع، مطبعة القاهرة، ط٢، ١٣٦٨هـ.
- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، (د.ت).

١٨- الحلي: عبد الكريم رضا: الأحكام الجعفرية في الأحوال الشخصية، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٤٧م.

١٩- ابن حنبل: أحمد (ت٢٦٤هـ)، مسند أحمد، المكتب الإسلامي، (د.ت).

٢٠- الخرشي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ١١٠١هـ): حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الفكر، (د.ت)

٢١- الخن. مصطفى الخن ومصطفى البغا وعلي الشربجي. الفقه المنهجي، دار القلم، ط٢، ١٩٩٢م

٢٢- أبو الخير: علي عبد الحميد. الواضح في فقه الإمام أحمد، دار الخير، دمشق، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

٢٣- الدردير. أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد (ت ١٢٠١هـ)

- الشرح الصغير على أقرب المسالك، دار المعارف، مصر، ١٩٧٤م.

- الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل، دار إحياء الكتب العربية، مصر. (د.ت).

٢٤- الدسوقي شمس الدين محمد عرفة (ت. ١٢٣٠هـ) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت)

٢٥- الدمشقي. أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن رحمة الأمة في اختلاف الأئمة. عني بطبعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ١٩٨١م.

٢٦- ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، (ت ٥٩٨هـ). بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٢٧- الرملي. شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين، (ت ١٠٠٤هـ) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، المكتبة الإسلامية، معه حاشية الشبراملسي، وبالهامش حاشية المغربي، (د.ت).

٢٨- الزحيلي، د. وهبة مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٩م.

٢٩- الزيّات ورفقاه أحمد الزيّات وإبراهيم مصطفى وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، بالقاهرة، أشرف على طبعة عبد السلام هارون. (د.ت).

٣٠- زيدان. عبد الكريم المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣ ١٩٩٧م

٣١- السرخسي: شمس الدين أبو بكر بن محمد بن أحمد بن سهل. المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م.

٣٢- السرطاوي: د. محمود علي. شرح قانون الأحوال الشخصية، دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م.

٣٣- السمرقندي علاء الدين بن محمد. (ت ٥٣٩هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ١٩٨٠م

٣٤ - السياغي. الحسين بن أحمد بن الحسين (ت ١٢٢١هـ) الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، مطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٣٤٧هـ

٣٥- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن. تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د.ت)

٣٦- الشافعي. أبو عبد الله محمد بن إدريس، (ت ٢٠٤هـ) الأم. أشرف على طبعه محمد زهدي النجار، دار المعرفة، بيروت (د.ت)

٣٧- الشبراملسي أبو الضياء نور الدين علي بن علي حاشية الشبراملسي، وهي مطبوعة مع نهاية المحتاج. المكتبة الإسلامية، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

٣٨- ابن شداد. بهاء الدين بن شداد، (ت ٦٣٢هـ) دلائل الأحكام، تحقيق محمد حسن النجيمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م

٣٩- الشربيني. محمد بن أحمد الخطيب:

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (د.ت)

- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٩٤٠م

٤٠- شعبان. زكي الدين. الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، جامعة قار يونس، بنغازي، (د.ت).

٤١- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد: (ت ١٢٥٥هـ)

- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م

- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

٤٢- الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، (ت ٤٧٦هـ) المهذب، دار القلم، دمشق، الدار الشامية بيروت ط١، ١٩٩٦م.

٤٣- الصاوي: أحمد بن محمد: حاشية الصاوي على هامش الشرح الصغير للدردير، دار المعارف، مصر، ١٩٧٤م.

٤٤- الصنعاني محمد بن إسماعيل (ت ١١٨٢هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، دار الفرقان، الأردن، (د.ت).

٤٥- ابن ضويان إبراهيم بن محمد سالم، (ت ١٣٥٣هـ) منار السبيل في شرح الدليل، مؤسسة دار السلام، دمشق، ط١، ١٣٧٨هـ

٤٦ - الطحاوي: مختصر الطحاوي، دار الكتاب العربي بمصر، (د.ت).

٤٧- الطنطاوي: د. محمود محمد: الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، (د.ت)

٤٨- الطويل: د.نبيل صبحي. الأمراض الجنسية، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٥م.

٤٩- ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين(ت ١٢٥٥هـ) حاشية ابن عابدين، مصطفى البابي، مصر، ط٢، ١٣٨٦هـ

٥٠- العاملي زين الدين الجبعي الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية (ت ٩٦٥هـ)، طبعة جامعة النجف الدينية (د.ت)

٥١- ابن عبدالبر أبوعمر يوسف بن عبد الله بن محمد(ت ٤٦٣هـ)

- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

- الإستذكار، حققه حسان عبد المنان ود. محمود أحمد القيسية، مؤسسة النداء، ط٤، ٢٠٠٣م.

٥٢- العدوي نور الدين علي بن مكرم (ت ١١٨٩هـ) حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٨

٥٣- العسقلاني أحمد بن علي بن محمد بن حجر فتح الباري بشرح صحيح البخاري المكتبة السلفية بالقاهرة، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٩٨٨م.

٥٤- العيد تقي الدين ابن دقيق، (ت ٧٠٢هـ) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، عالم الكتب، بيروت ط٢ ١٦٨٧هـ، حققه أحمد محمد شاكر.

٥٥- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، (ت ٥٠٥هـ) الوجيز، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.

٥٦- ابن قدامة. أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، (ت. ٦٢٠هـ). المغني، مكتبة الرياض الحديثة ، (د.ت).

- الكافي، حققه: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م.

- المقنع، المطبعة السلفية، (د.ت).

٥٧- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٦م

٥٨- القضاة: د.عبدالحميد:

- الإيدز حقائق وأرقام، ط٢، ٢٠٠٠م .

- الإيدز حصاد الشذوذ، مكتبة الأقصى، ط١، ١٩٨٥م .

٥٩- القنوجي أبو الطيب صديق بن حسن. الروضة الندية شرح الدرر البهية، دار المعرفة، بيروت ، (د.ت).

٦٠- القنوجي أبو الخير خان بن حسن بن صديق بن حسن بن علي فتح العلام شرح بلوغ المرام المكتبة العلمية، المدينة المنورة، (د.ت)

٦١- ابن قيم الجوزية زاد المعاد في هدي خير العباد (ت ٧٥١هـ)، الطبعة المصرية، القاهرة، (د.ت).

٦٢- الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود، (ت ٥٨٧هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية ط٢ ١٩٨٦م.

٦٣- الكشناوي أبو بكر بن حسن أسهل المدارك إلى شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، دار الفكر، (د.ت)

٦٤- الكفوي أبو البقاء الكليات، منشورات وزارة الثقافة السورية ، (د.ت).

٦٥- مالك مالك بن أنس(ت ١٧٩هـ)

- الموطأ، ومعه شرح السيوطي المسمى ب تنوير الحوالك المكتبة التجارية الكبرى، (د.ت).

- المدونة الكبرى، رواية سحنون، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م

٦٦- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت. ٤٥٠هـ) الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م

٦٧- المرداوي. علاء الدين بن الحسن علي بن سليمان.

- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٨٠م

- تصحيح الفروع، مطبوع على هامش الفروع لابن مفلح، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٩٨٥م.

٦٨- المرغيناني برهان الدين علي بن أبي بكر. الهداية شرح بداية المبتدي، المطبعة الأميرية الكبرى، مصر، ١٣١٥هـ

٦٩- المطيعي: محمد نجيب تكملة المجموع شرح المهذب، دار الفكر، (د.ت).

٧٠- ابن مفتاح. عبد الله بن أبي القاسم (ت ٨٧٧هـ). شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار، (د.ت)

٧١- ابن مفلح شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، (ت ٧٦٣هـ) الفروع، راجعه عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٩٨٥م، ومعه تصحيح الفروع لأبي الحسن المرداوي، (د.ت)

٧٢- المقدسي بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم (ت ٦٢٤هـ) العدة شرح العمدة، مكتبة الرياض، (د.ت)

٧٣- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت).

٧٤- المواق أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت ٨٩٧هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل، مطبعة السعادة، بمصر، ط١، ١٣٢٨هـ

٧٥- الموصلي عبد الله بن محمود بن مودود، (ت ٦٨٣هـ) الاختيار لتعليل المختار، دار الكتب العلمية، لبنان، (د.ت)

٧٦- الميداني عبد الغني الغنيمي الدمشقي اللباب في شرح الكتاب، بيروت مطبعة صبيح بالقاهرة، (د.ت)

٧٧- ابن نجيم. زين الدين إبراهيم (ت-٩٧٠هـ) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مطبعة الحلبي بمصر، (د.ت).

٧٨- النسفي. نجم الدين بن حفص (ت٥٣٧هـ) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، المطبعة العامرة، بمصر، ١٣١١هـ.

٧٩ نظام وجماعة من علماء الهند الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية، دار صادر، بيروت، ١٩٩١م

٨٠- ابن النقيب شهاب الدين أبو العباس أحمد، عمدة السالك وعدة الناسك، مطبعة الإستقامة، مصر، ط١، ١٩٤٨م

٨١- النووي محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، (ت٦٧٦هـ) روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، تحرير التنبيه، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

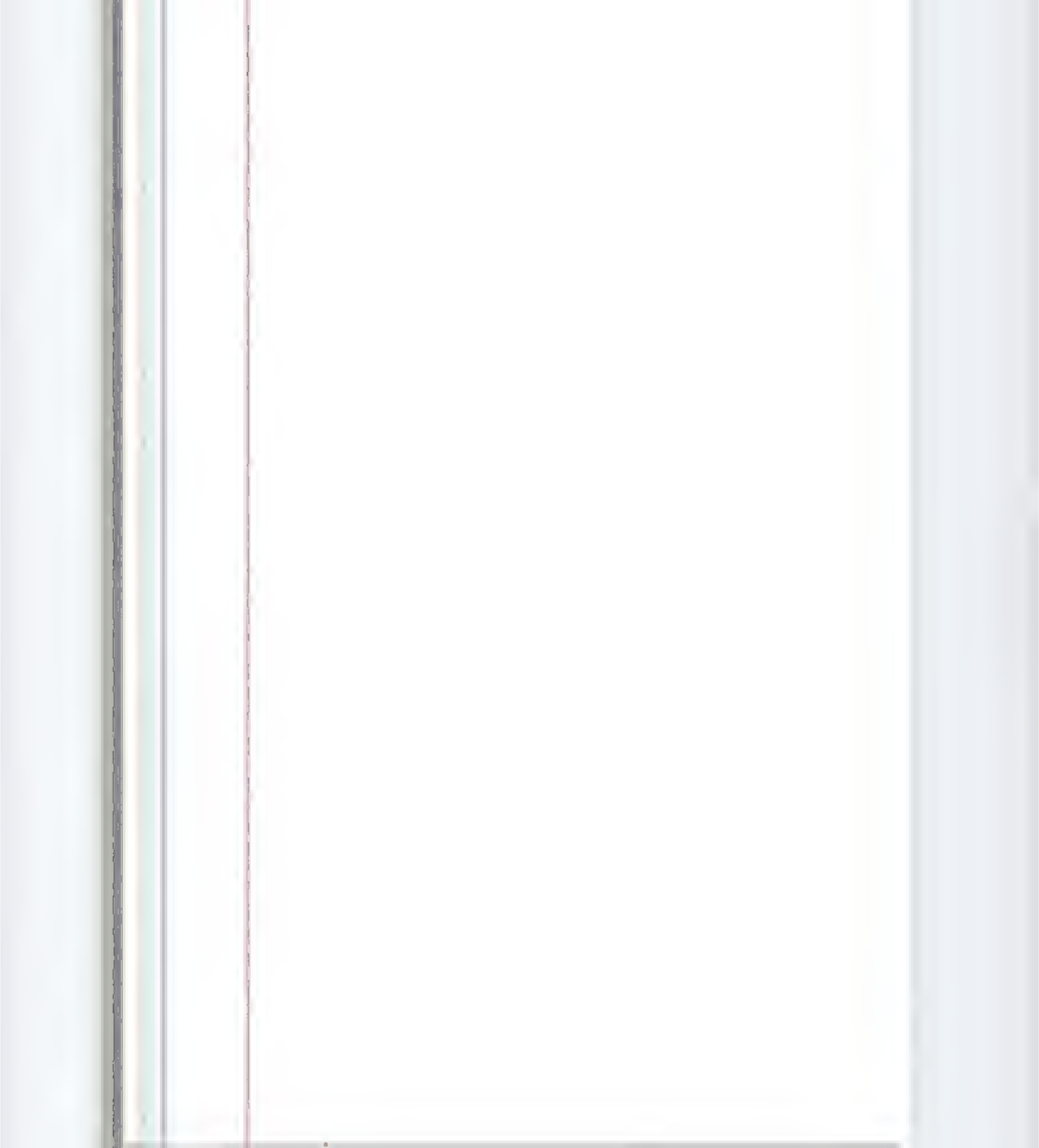
٨٢- ابن الهمام كمال الدين (ت ٨٦١هـ). فتح القدير، المطبعة الأميرية الكبرى، مصر، ١٣١٥هـ.

Abstract

The Separation of Married Couples Due to Sexual Complications

By Dr. Ahmed Mustafa Al-Kathoh

The research deals with Jurisprudence laws which are related to the separation between the husband and the wife because of sexual defects. It also deals with the laws which allow such a separation, those that limit it, the conditions required to prove it, and those who carry out the separation and its procedures. It also deals with different types of separation, the dissolving of the divorce, the treatment of sexual defects, the brideís dowry, the periods which follow the divorce, and the renewing of the marriage contract. ???

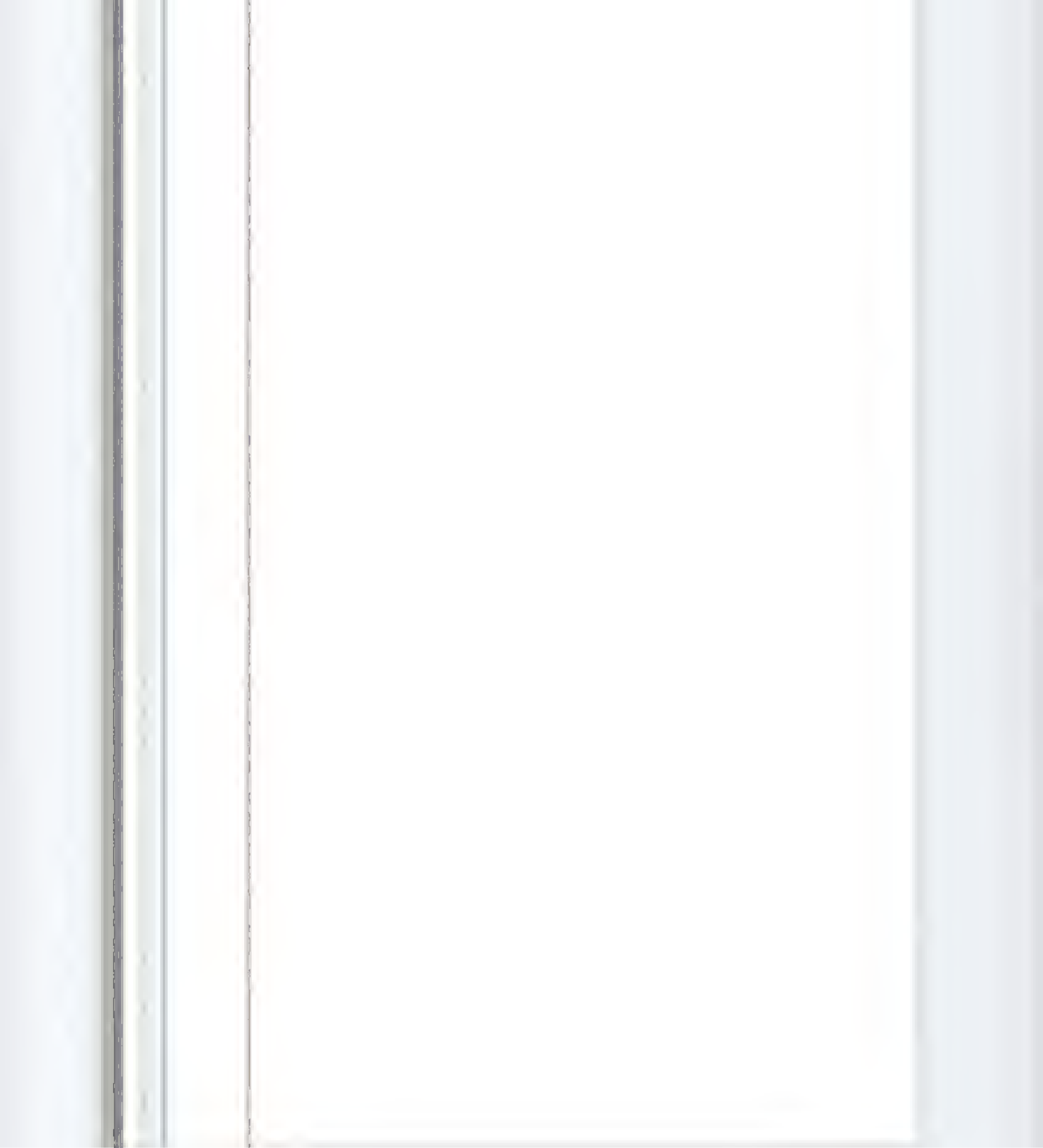


الحجم الأمثل للنفقات العامة

دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي

د. سيد حسن عبدالله*

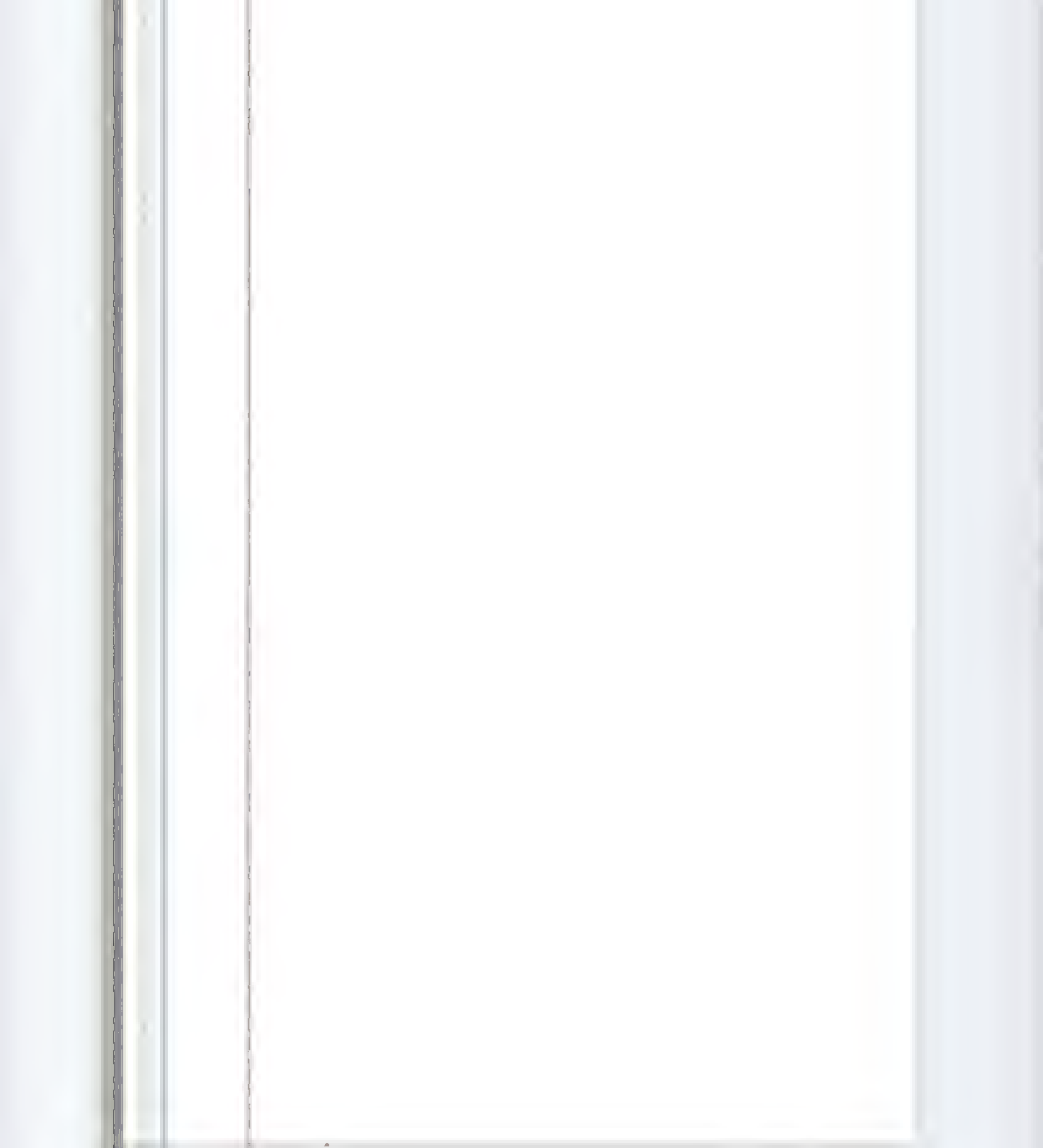
* أستاذ السياسة الشرعية المشارك - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي



ملخص البحث:

الحجم الأمثل للنفقات العامة من أهم أهداف السياسات المالية المعاصرة، تقوم على فكرة تعادل المنفعة المرجوة من الانفاق العام مع حجم المبالغ النقدية المقررة للإنفاق خلال سنة ما.

ويشترط لنجاح هذه السياسة ضرورة أن يكون الانفاق العام رشيداً، فلا إسراف ولا تقتير، واختيار المشروعات العامة بدقة تامة، حتى يتم وضع الشيء في موضعه. ومن المنظور الإسلامي تجد هذه السياسة أصولها ومبادئها في النصوص التشريعية كثيرة، وترقى إلى مرتبة الفريضة الشرعية.



الحمد لله الذي بنعمته تمت الصالحات، وبنوره أشرقت الظلمات، وبعدله قامت الأرض والسماوات، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وحبيب الحق سيدنا محمد ﷺ.

وبعد:

فمن الثابت أن النفقات العامة للدولة تستهدف تحقيق المنافع العامة وإشباع حاجات الأفراد في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويقتضي ذلك توزيع حجم الإنفاق الكلي على الأوجه المتعددة طبقاً لمدى حاجة الأفراد، أو مدى المنافع العامة التي يترتب على الإنفاق في أي شأن من الشئون.

والدولة هي التي تقرر بناءً على الدراسات والبحوث الفنية، أولويات الإنفاق العام وتحديد حجم النفقة الذي يلزم لكل ميدان من ميادين التدخل (السياسة الخارجية - العدالة - الأمن - الدفاع - التعليم - الصحة - المواصلات .....إلى غير ذلك من الأنشطة العامة للدولة) فهي تقارن إذن بين أوجه الإنفاق المتعددة، وتفضل بعضها على البعض الاخر، طبقاً لتقديرها للحاجات العامة والمنافع التي تعود على الأفراد، ثم هي تحدد رقم الإنفاق على كل وجه، ملتزمة في ذلك بالضوابط والقواعد الفنية التي تحكم سلوكها في إجراء النفقات العامة.

والدولة في هذا الصدد شأنها شأن الأفراد. فكما أن الفرد ينفق نقوده على مختلف الأوجه، محدداً في ذلك مبلغاً معيناً لكل وجه، واثقاً من كون هذا المبلغ كفيلاً بتحقيق أقصى قدر ممكن من الإشباع أو المنفعة، كذلك الحال بالنسبة للدولة حيث يكون من واجبها التأكد من رصد مبالغ الإنفاق في حدود المنافع العامة المترتبة عليها، ولكن إذا كان من السهل التحقق من مراعاة ضابط المنفعة في النفقة الخاصة بالفرد، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للنفقات العامة، نظراً للطابع الذي تتسم به المنافع العامة الجماعية، وصعوبة قياسها على نحو منضبط.

وعلى هذا فإن سلامة مالية الدولة تقتضي أن تلتزم السلطات العامة فيها عند قيامها بالإنفاق العام باحترام بعض المبادئ أو الضوابط حتى يجئ هذا الإنفاق محققاً الآثار المرجوة من إشباع الحاجات العامة، والارتفاع بمستوى إنتاجية النفقة العامة وفاعليتها في تخصيص الموارد، واستخدامها ليتحقق أعلى نفع بأقل تكلفة اجتماعية.

وعلى أساس ما تقدم يمكن القول: إنه ليس من المصلحة أن تتجه النفقات العامة للدولة

نحو التزايد بلا حدود، وإنما تقضي المصلحة بأن تصل النفقات العامة إلى حجم معين لا تزيد عنه، وهو ما يطلق عليه: (الحجم الأمثل للنفقات العامة).

وفي المالية العامة الإسلامية توجد مثل هذه الضوابط، بل وأكثر منها فهناك ضوابط لإنفاق المال العام في الشريعة الإسلامية لا يجوز الخروج عليها، لذلك فإن قوله تعالى في شأن قوم شعيب **﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾**[1] إن كان يمكن أن ينطبق في حدود الشريعة على المال الخاص بالفرد، فإن الالتزام بتلك القواعد بخصوص المال العام يكون أوجب وأوكد، باعتبار أنه ملك لمجموع المسلمين، وبالتالي لا تلعب فيه المشيئة - كما هو الحال بالنسبة لمال الفرد - دوراً كبيراً.

يقول نظام الملك:

إن فائدة تدوين حساب أموال الولايات، ومعرفة الدخل والإنفاق تكمن في التأمل الدقيق في الإنفاق، فيلغى عندئذ ما ليس ضرورياً ويحذف، وإذا كان لأحد رأى في مجموع الدخل كان أظهر رغبة في التوفير، فينبغي الإصغاء إليه، حتى إذا تبين صحة ما يقول يجب السعي في أثر ذلك المال وتوفيره، فبهذا يمكن القضاء على ما قد يحدث من إخلال أو تبذير في الأموال وتضييعها، ولا يظل ثمة شئ خافياً بعد ذلك[2].

ولا خلاف في أن الإسلام - كما ذكر العز بن عبدالسلام - قد قسم أموال المصالح العامة على قدر الحاجات والضرورات.[3]

ومن شأن هذا - لو تم اتباعه - المحافظة على اقتصاد الدولة، وعدم اختلاله.

وبعد هذه المقدمة التمهيدية فإنه يمكن بحث موضوع **الحجم الأمثل للنفقات العامة دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي** في تمهيد ومباحث ثلاثة

* **التمهيد: في التعريف بالإنفاق العام دراسة مقارنة.**
* **المبحث الأول: معيار المنفعة المرجوة من الإنفاق العام، دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي.**
* **المبحث الثاني: ما يجب على الدولة فعله لضمان تحقيق أقصى منفعة جماعية ممكنة من الإنفاق العام، دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي.**
* **المبحث الثالث: أساليب إعادة توزيع الإنفاق العام لصالح الفقراء، دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي.**
* **خاتمة.**

مدخل تمهيدي

التعريف بالإنفاق العام

دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي

أولاً: التعريف بالنفقة لغة واصطلاحاً:

النفقة في اللغة ما أنفقت، واستنفقت على العيال وعلى نفسك، يقال نفق البيع نفاقاً أي راج، ونفقت السلعة تنفق نفاقاً بالفتح غلت ورغب فيها، والإنفاق قد يكون في المال وفي غيره، وقد يكون واجباً وتطوعاً[4]، قال تعالى ﴿وأَنْفِقُوا في سبيلِ اللهِ﴾[5]، ﴿وأَنْفِقُوا منْ ما رزقْناكُمْ﴾[6]، ﴿لنْ تنالُوا الْبِرَ حتَّى تُنْفِقُوا ممَّا تُحبُّونَ﴾[7]، ﴿وما أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾[8]

أما تعريفه في الاصطلاح:

فقد عرفه الحنفية بقولهم الإنفاق هو الإدرار على الشئ بما به بقاؤه[9] وهو تعريف يتناسب مع ما تناوله الفقهاء في المنفق عليهم، كالنفقة على الزوجة والأقارب ونحو ذلك، وكلها تتناول الإنفاق على ما هو موجود. ولكننا هنا في مجال الدراسات المالية والاقتصادية، نحتاج للإنفاق لإيجاد أشياء لم توجد بعد، كالإنفاق على الدراسات الأولية لإنشاء محطة للكهرباء، فاقتضى أن يضاف ذلك إلى التعريف، وبذلك يصير التعريف الأدق للإنفاق قولنا: "**الإدرار على الشئ بما به وجوده وبقاؤه**".[10]

أما النفقات العامة فيقصد بها تلك النفقات التي ينفقها شخص عام كالدولة والهيئات والمؤسسات العامة - ومن قبيل الأشخاص العامة التي تعتبر نفقاتها عامة الولايات في الدول الاتحادية أو إحدى الهيئات المحلية مثل المحافظات والمدن والقرى، أما النفقات التي تنفقها الأشخاص المعنوية كالجمعيات والشركات فتعتبر من قبيل النفقات الخاصة حتى ولو كان من أهداف هؤلاء الأشخاص تحقيق نفع عام كجمعيات الإسعاف.[11]

أما في الفكر الإسلامي فإنه يشترط أن يكون المال خارجاً من أيدي عمال المسلمين،

أي الذين لهم حق التصرف في المال العام بإذن جماعة المسلمين، وهم الإمام ونوابه، فلا يكفى أن يستخدم المال في إشباع حاجة عامة كي يكون نفقة عامة، بل لابد أن يكون ذلك بواسطة الإمام أو من ينوب عنه في ذلك، ولا يشترط في النائب عن الإمام أن يكون موظفا عاما، بل يكفى أن يكون مأذوناً له في ذلك من قبل الإمام.

وبذلك يتضح الفارق بين الفكر المالي الإسلامي والمعاصر ؛ لأن الفكر المالي الإسلامي لا يشترط حدود النفقة في بعض الأحوال من شخص عام، ويترتب على ذلك أفضلية عدم تسمية النفقات في الفكر الإسلامي بالنفقات العامة، والأولى تسميتها بالنفقات المشتركة.[1] لأن النفقة في الفكر المالي الإسلامي لا يشترط صدورها من شخص عام دائماً بل يتصور صدورها من الأفراد العاديين ولا ينفى ذلك عنها صفتها.

ثانياً : هدف الإنفاق العام في الفكر الإسلامي والوضعي:

تهدف الدولة من النفقات العامة إلى إشباع الحاجات العامة، ومن ثم تحقيق النفع العام، فالفكر المالي الحديث يعتبر النفقة عامة، إذ عاد بسبب إنفاقها منفعة عامة تعود على كافة أفراد الشعب، وبالتالي لو اقتصر نفعها على شخص بعينه فلا تعد نفقة عامة.[2]

والفكر المالي الإسلامي يعتنق مبدأ العمومية في كل جوانبه فهو يدعو لتوجيه الإنفاق على المصالح العامة للمسلمين، وهى المصالح التي لا ملك فيها لأحد، والتي لا يختص بالانتفاع بها أحد فملكها لله، ومنفعتها لخلق الله وهى تشمل كافة المصالح التي تقوم عليها الدولة.

ويحفل الفكر الإسلامي بتطبيقات متعددة لذلك منها:

- ما ذكره الماوردي أن أعرابياً أتى عمر بن الخطاب مطالباً إياه بالعطاء فأعطاه عمر قميصه ؛ لأنه كان لا يملك غيره، فجعل بذلك ما وصل به من ماله لا من المسلمين ؛ لأن صلته لا تعود بنفع على غيره.[1] يقول الماوردي إذا كانت صلة الإمام لا تعود بمصلحة على المسلمين وكان المقصود بها نفع المعطى خاصته، كانت صلاتهم من ماله

وكان خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبدالعزيز - رضي الله عنه - يعطى الفقهاء من المال العام، ويعطى عفيف الشعراء من ماله الخاص ؛ لأن الفقهاء يعود نفعهم على الأمة فاعطاؤهم سد لحاجة عامة، أما الشعراء فعطاؤهم نفع خاص لهم، وليس للمسلمين، فخرج من الحاجات العامة.[16]

ويجب أن يلاحظ أن اعتبار المصلحة عامة أو خاصة إنما هو خاضع لتقدير الإمام بعد أن يشاور المسلمين، ويعمل بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأصلح لأمرهم ويضع المال موضعه ولا يحابى به، فالأصل أن المال العام ينفق فيما ينوب الإمام من أمور الناس بحسن النظر إلى للإسلام وأهله.[٦٧]

المبحث الأول

معيار المنفعة المرجوة من الإنفاق العام

دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي

يعتبر اشتراط تحقيق المنفعة في النفقة العامة شرطاً منطقيا، إذ لا يمكن إجراء النفقة العامة إلا بمقدار المنافع التي تترتب عليها، وبالتالي فإنه إذا لم توجد منفعة تعود على الأفراد من إجراء النفقة في مجال معين فإن تدخل الدولة بالإنفاق لا يجد مبرراً له.

وكما سبق أن ذكرنا فإن النفقات العامة للدولة تمثل منافع عامة يستفيد منها أفراد المجتمع، وعلى هذا الأساس قد يعتقد البعض أنه كلما زادت النفقات العامة للدولة زاد النفع العام. والواقع أن هذا التصور ليس صحيحاً على إطلاقه، فمن جهة يلاحظ أنه إذا زادت النفقات العامة للدولة عن حد معين، فإن ذلك قد ينطوي على إسراف وتبذير، ومن جهة أخرى فقد تزيد النفقات العامة دون أن يزيد النفع العام.

وعلى أساس ما تقدم يمكن القول إنّهُ ليس من المصلحة أن تتجه النفقات العامة للدولة نحو التزايد بلا حدود، وإنما تقضي المصلحة بأن تصل النفقات العامة إلى حجم معين لا تزيد عنه وهو ما يطلق عليه الحجم الأمثل للنفقات العامة. هذا من جانب

ومن جانب آخر فإن النظام المالي الإسلامي يجعل الهدف من الإنفاق العام هو تحقيق المصالح العامة من الحاجات العامة التي يعود سدها بالنفع على جميع المواطنين، ولكنه يقيد ذلك بقيود عديدة. وعليه فإنه يمكن دراسة هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: معيار المنفعة المرجوة من الإنفاق العام وأساليب قياسها وتحقيقها في النظام المالي الوضعي.

المطلب الثاني: معيار المنفعة المرجوة من الإنفاق العام وأساليب قياسها وتحقيقها في النظام المالي الإسلامي.

المطلب الأول

معيار المنفعة المرجوة من الإنفاق العام

وأساليب قياسها وتحقيقها في النظام المالي الوضعي

لا يمكن تبرير النفقة العامة إلا بمقدار المنافع العامة التي تترتب عليها، وإلا فإن الدولة لا تكون مبررة على الإطلاق في تدخلها بالإنفاق على هذا الوجه، وأكثر من ذلك فإن الدولة تلتزم في مراعاة هذا الضابط – أو المعيار – بالإنفاق بمقادير تتحدد بالقدر اللازم فقط لتحقيق المنفعة القصوى للأفراد، وعلى ذلك فلو فرضنا أن الحكومة، وهى بصدد التدخل في ميدان التعليم تنفق مليوناً من الجنيهات مثلا، فيجب التأكد من كون هذا المقدار من الإنفاق ضرورياً لتحقيق المنافع العامة للأفراد ومساوياً لقيمة هذه المنافع.

لذلك فإن تحقيق أكبر قدر من المنفعة يعنى في المقام الأول ألا توجه النفقة العامة لتحقيق المصالح الخاصة لبعض الأفراد أو لبعض فئات المجتمع دون البعض الآخر لما يتمتعون به من نفوذ سياسي أو اجتماعي. كما يعنى أيضاً أن ينظر إلى المرافق العامة نظرة إجمالية شاملة لتقدير احتياجات كل مرفق وكل وجه من أوجه الإنفاق في ضوء احتياجات المرافق وأوجه الإنفاق الأخرى.[١٩]

ولكي يتحدد مفهوم معيار المنفعة على نحو أكثر دقة، ساهمت المدرسة الحديثة في إحلال المنفعة الحدية محل المنفعة الكلية، وأمكن للمنفعة العامة أن تضبط على أساس المنفعة الحدية (منفعة الوحدة الأخيرة في وحدات الإنفاق العام) بحيث لا تكون النفقة العامة مبررة إلا إذا ترتب على الوحدة الحدية من الإنفاق العام منفعة جماعية حدية مساوية لها على الأقل.[٢٠]

المنفعة العامة الجماعية:

يقصد بالمنفعة العامة الجماعية التي يتطلب تحقيقها بواسطة الإنفاق العام، المنفعة التي

تعود على أفراد المجتمع من تدخل الدولة في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مثل انتفاعهم من الدولة في الاشتراك في المؤتمرات والمنظمات الدولية، والتمثيل الدبلوماسي القنصلي، ومثل حل المشكلات الاجتماعية القائمة، وكذلك بالنسبة للمنافع العامة الجماعية التي تترتب على الإنفاق العام في التصنيع وتحقيق التشغيل الشامل وإقامة مشروعات القوى الكهربائية والثروة المعدنية إلى غير ذلك من ألوان النشاط الاقتصادي العام.

ومن الملاحظ في هذا الخصوص أن مفهوم المنفعة الجماعية قد اتسع نطاقه باتساع دائرة تدخل الدولة في حياة الأفراد. وبتطبيق مبدأ أكبر منفعة بأقل نفقة على النفقات العامة يترتب على نطاق هذه النفقات أمران:

أولهما: ضرورة تحقيق الخدمات العامة، وبالتالي المنفعة بأقل نفقة ممكنة، وهذا ما يعرف بمبدأ الوفر في الإنفاق ، ويتطلب تطبيق هذا المبدأ دقة حساب كل من النفقة والمنفعة، ومعرفة متوسط النفقة، كما يتطلب أيضاً العمل على رفع المنفعة المترتبة على الإنفاق، سواء أكان ذلك في نطاق إنتاج الأموال المادية، أو في نطاق الخدمات الشخصية وهو ما يدخل في دراسة الفن الإنتاجي.

ثانيهما: ضرورة تساوى المنفعة المترتبة على النفقة العامة مع التضحية التي تسببها أي المنفعة التي تضيعها على الممولين، وهو ما يعرف بمبدأ "المنفعة المتساوية" وبتطبيق هذا المبدأ على الإنفاق العام نجد أنه يحدد الحجم الكلى للنفقات العامة، ويحدد أيضاً توزيع هذه النفقات بين مختلف أنواعها أي بين مختلف الاستخدامات.[٢١]

أهم القواعد التي يمكن أن تسترشد بها الهيئة الحاكمة لتحقيق هذا المبدأ:

تحتكم الهيئة الحاكمة إلى عدد من القواعد في هذا المجال أهمها أن يكون الإنفاق العام رشيداً وذلك بالعمل على تحقيق الإنفاق لأقصى نفع للمجتمع، ويتطلب ذلك وضع خطة إنفاقية متماسكة للعمل على تحقيق أهداف المجتمع خلال فترة زمنية محددة مستندة إلى معلومات وافرة وتكاليف الأنشطة المختلفة ومكوناتها.

ويظهر الجدولان الاتيان تطبيقاً للتحليل الحدي على عدد من الخزانات لاختيار أفضلها، حيث تجرى المقارنة في كل حالة بين التكاليف الحدية والمنافع الحدية وحيث تقدر المنفعة بالنقص في الخسائر الناتجة من السيطرة على الفيضانات:

جدول (١)

المشـــروع	التكلفة السنوية للمشروع	متوسط الخسارة السنوي	المنفعة
في حالة عدم وجود مشروع	-	٣٨,٠٠٠ وحدة نقدية	-
المشروع (أ)	٣,٠٠٠	٣٢,٠٠٠	٦,٠٠٠
المشروع (ب)	١٠,٠٠٠	٣٢,٠٠٠	١٦,٠٠٠
المشروع (ج)	١٨,٠٠٠	١٣,٠٠٠	٢٥,٠٠٠
المشروع (د)	٣٠,٠٠٠	٦,٠٠٠	٣٢,٠٠٠

جدول (٢)

المشـــروع	المنفعة الحدية	التكلفة الحدية
في حالة عدم وجود مشروع		
المشروع (أ)	٦,٠٠٠	٣,٠٠٠
المشروع (ب)	١٠,٠٠٠	٧,٠٠٠
المشروع (ج)	٩٠٠٠	٨,٠٠٠
المشروع (د)	٧,٠٠٠	١٢,٠٠٠

ويبدو من هذين الجدولين أن السد (ج) هو أفضل الحلول فرغم زيادة تكلفته عن السد (ب) بمبلغ ٨,٠٠٠ وحدة إلا أنه يقلل من الخسائر بمقدار ٩,٠٠٠ بمعنى أن منافعه تفوق تكاليفه بمقدار ١,٠٠٠. أما بالنسبة للسد الكبير (د) فإن تكلفته ستزداد بمقدار ١٢,٠٠٠ بينما تزداد منافعه بمقدار ٧,٠٠٠ وحدة فقط أي منفعته الحدية تقل عن تكلفته الحدية بمقدار ٥,٠٠٠ وحدة نقدية.

وغالباً ما يقدم معدل معيار التكلفة في شكلين. إما كعلاقة بين العائد السنوي والتكلفة السنوية، وإما كعلاقة بين التكاليف الكلية والمنافع الكلية خلال فترة حياة المشروع، وهذا المعيار أكثر دقة لأنه يعطى وزناً للمنافع الحاضرة والمستقبلة.

وتبعاً لهذا المعيار تجرى من ناحية تقدير لتيار التكاليف الكلية الرأسمالية ونفقات التشغيل أثناء حياة المشروع، وتجرى كذلك من ناحية أخرى تقدير لتيار المنافع المتولدة عنه، ثم يستخدم بعد ذلك سعر للخصم لإظهار القيمة الحاضرة لكليهما وليقرر على ضوء هذه المقارنة استبعاد المشروعات الأقل منفعة.

ويبدو من تطبيق مبدأ التحليل الحدي في هذا المجال مواجهتنا لعدد من الصعوبات منها. توافر الإحصائيات، مدى تحقق التنبؤات المتعلقة بتكلفة ومنافع السد خلال فترة زمنية طويلة مستقبلة، كيفية تقدير الآثار غير المباشرة الناتجة عن إقامته، وكذلك دقة اختيار سعر الخصم لحساب تيار المنافع والتكاليف المستقبلة بالقيمة الحاضرة. أما بالنسبة لتطبيق هذا المبدأ في مجال الخدمات فإنه يصطدم بصعوبات أكثر عمقاً خاصة عند تقدير النفع المترتب عليها، ومثال ذلك المقارنة بين المنفعة الحدية المترتبة على فتح مدرسة وتلك التي تنتج عن إنشاء مستشفى.[٣٢]

المطلب الثاني

معيار المنفعة المرجوة من الإنفاق العام

في النظام المالي الإسلامي

أولاً: بيان المراد بالمنافع:

المنافع جمع منفعة[٣٣] والمراد بها عند الفقهاء: الفائدة العرضية التي تستفاد من الأعيان بطريق استعمالها، كسكنى الدار، وركوب السيارة، ولبس الثوب، وعمل العامل ونحو ذلك.[٣٤]

وقد عرف ابن عرفة المالكي المنفعة في كتاب الإجارة في (حدوده) بقوله: مالا يمكن الإشارة إليه حسا، دون إضافة، يمكن استيفاؤه غير جزء مما أضيف إليه.[٣٥]

وقد اختلف في ماليتها على قولين:

أحدهما للحنفية: وهو أن المنافع ليست أموالاً متقومة في حد ذاتها؛ لأن صفة المالية للشيء إنما تثبت بالتمول، والتمول يعني صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة والمنافع لا تبقى زمانين لكونها أعراضا، فكلما خرجت من حيز العدم إلى حيز الوجود تلاشت، فلا يتصور فيها التمول - ولأن التقوم - بمعنى كون الشيء له قيمة بين الناس لا يسبق وجوده، إذ المعدوم لا قيمة له؛ لأنه ليس بشيء، كما أن التقوم بعد الوجود لا يسبق الإحراز، والإحراز بعد الوجود لا يتحقق إلا فيما يبقى زمانين كالمنافع. كذلك لا يصح اعتبار المنفعة كالعين؛ لأن العين تبقى، والمنفعة لا تبقى ولأن المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا، والعين تقوم بنفسها.

غير أن الحنفية يعتبرون المنافع أموالاً متقومة إذا ورد عليها عقد معاوضة، كما في الإجارة، وذلك على خلاف القياس، وما كان على خلاف القياس، فغيره عليه لا يقاس.

والثاني لجمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية وهو أن المنافع أموال بذاتها؛ لأن الأعيان لا تقصد لذاتها، بل لمنافعها، وعلى ذلك أعراف الناس ومعاملاتهم. ولأن الشرع قد حكم بكون المنفعة مالاً عندما جعلها مقابلة بالمال في عقد الإجارة، وهو من عقود المعاوضات المالية.

وأيضاً فلأن في عدم اعتبارها أموالاً تضييعاً لحقوق الناس وإغراءً للظلمة في الاعتداء على منافع الأعيان التي يملكها غيرهم، وفي ذلك من الفساد والجور ما يناقض الشريعة وعدالتها.[٣٧]

ثانياً: ضوابط المنفعة من المنظور الإسلامي:

(١) أن يكون المنفق عليه مشروعاً:

حتى يكون الإنفاق مشروعاً يشترط في المنفق عليه أن يكون مشروعا، فإذا كان المنفق عليه غير مشروع، كصناعة الخمر، وصناعة المخدرات وبناء دور البغاء ونحو ذلك كان الإنفاق غير المشروع، ويسمى الإنفاق حينئذ تبذيراً؛ لأن التبذير هو الإنفاق في الحرام، سواء كان المنفق كثيراً أم قليلاً.

قال الإمام مجاهد "لو أنفق مداً في باطل كان تبذيراً"[٢٨] ولذلك اعتبر الله تعالى المنافقين في الحرام إخوان الشياطين، قال تعالى. **﴿وآت ذا القُرْبى حقَّهُ والْمسْكين وابْن السَّبيل ولا تُبذِّرْ تبْذيرًا (٭) إنَّ المُبذِّرين كانُوا إخْوان الشَّياطين وكان الشَّيْطانُ لربِّه كفُورًا﴾**[٢٩]

كما عد القران الكريم الإنفاق في المعاصي "إسرافاً" ففي تفسير قوله تعالى. **﴿والّذين إذا أنفقُوا لمْ يُسْرفُوا ولمْ يقْتُرُوا وكان بيْن ذلك قوامًا﴾**[٣٠] قال ابن عباس -رضي الله عنهما- أي لم ينفقوا في معصية الله. ولقد أيد ابن العربي هذا بقوله "وهو صحيح فالنفقة في المعصية حرام."[٣١]

ومن ثم فإن الإنفاق العام في الإسلام يجب أن يتم في كل صوره وأشكاله بصورة تتفق مع كافة التعاليم الإسلامية سواء استخدم في تمويل المشروعات المتعددة التي تحتاج إليها الدولة أو استيراد ما يحتاج إليه أفراد المجتمع.

فينبغي أن يتم ذلك كله في دائرة ما أحله الله سبحانه وتعالى، وبالتالي ينبغي أن يكون الإنفاق على هذه المشروعات خالياً من الربا لأن الربا أمر محرم شرعاً.

وأيضاً لا ينبغي أن يوجه الإنفاق العام لتمويل مشروعات تنتج سلعاً يحرمها الإسلام كمصانع الخمور وما شاكلها، أو استيراد مواد محرمة أو دعم سلع محرمة، بل ينبغي أن يلازم ضابط الحل والحرمة كل تصرف بالإنفاق العام.[٣٢]

(٢) تقديم النفقة التي تزيل ضرراً على إنفاق آخر من شأنه أن يجلب نفعاً ولو كانتا من درجة واحدة، تطبيقاً للقاعدة الفقهية التي تقول "دفع المفاسد مقدم على جلب المنافع"[٣٣] وعلى هذا فإن نفقات الدفاع مثلاً تقدم على نفقات التعليم حيث إنّ الأولى تدفع ضرراً عن البلاد، بينما الثانية تجلب نفعاً لها، وإن كان كلاهما من الضرورات، ويظهر ذلك جلياً من تأكيد إمام الحرمين - الإمام الجويني - في حالة إذا وطئ الكفار أرض الإسلام فيقول. "ولو لم يتدارك الإمام من سور الممالك لأشقى الخلائق على ورطات المهالك، ولخيفت خصلة لو تمت لكان أهون فائت فيها أموال الأغنياء، وقد يتعداها إلى إراقة الدماء وهتك الستور وعظائم الأمور" وأيضاً قوله. "فلا احتفال بالأموال عند إطلال الأهوال على بيضة الإسلام"[٣٤] وفي هذا دلالة كافية على أهمية نفقة

الدفاع عند الهجوم، إذ أن أموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تعدلها ولم توازنها، ومحل هذا إذا كانت ظروف الدولة تمر بظروف طارئة أو استثنائية، أما في الظروف العادية فإن الدولة يجب عليها شرعاً الارتقاء بالمستوى العلمي، والأخذ بأسباب التكنولوجيا والتقدم؛ لأن التعليم ضروري للدفاع عن ديار المسلمين، فلم يعد الزمن زمن السيف والرمح ولا حتى البندقية، فالأمة المتعلمة هي القادرة على كسب المعركة بما تستطيع إنتاجه من تكنولوجيا متقدمة، وحتى لا تبقى الأمة سوقاً تستورد وسائل الدفاع من عدوها!

(٣) تقديم الإنفاق الذي يحقق مصلحة الأغلبية بأن يدفع عنهم ضرراً أو يجلب لهم نفعاً فهو مقدم على إنفاق آخر يحقق مصلحة مجموعة أقل من المواطنين سواء تمثل ذلك في الضرورات أمام الحاجيات أم الكماليات تطبيقاً للقاعدة الفقهية التي تقول "الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام"[٣٥] وعلى هذا فإنشاء طريق يربط بين تجمعين كبيرين للسكان مقدم على طريق يربط تجمعين، وإنشاء جامعة في مدينة يقطنها مليون نسمة مقدم على إنشاء جامعة في مدينة يقطنها مائة ألف نسمة.[٣٦]

وهنا تجب ملاحظة أن هجرة الريف إلى المدينة، وتضخم المدينة – كالقاهرة مثلا – ما كان إلا لأن الإدارة مركزية، ويجرى تجميع المراكز الحيوية في المدينة، وذلك في الوقت الذي تقيم فيه كثير من دول الغرب عدداً هائلاً من الجامعات ؛ يقيم فيما يشبه القرية أو المدينة الصغيرة، وهي تجربة رائدة، ولكن نجاحها مرتبط بسياسة اقتصادية متوازنة، توازن بين الحاجات العامة للأقاليم المختلفة، وبذلك تضمن التوزيع العادل للثروات، وقيمته الاقتصادية والسياسية هي حجر الأساس في التنمية الشاملة.

(٤) النهى عن إتلاف المال أو إهماله وإضاعته:

عد الإسلام من الإسراف المحظور: تعمد إتلاف المال أو إهماله والتقصير في رعايته حتى يتلف، ويدخل ذلك –أول ما يدخل – في إضاعة المال التي نهى عنها النبي ﷺ

ومن أمثلة ذلك:

– إهمال المباني والمرافق حتى تهلكها عوادي الزمن.

- ترك إضاءة الأنوار نهارًا حيث لا حاجة إليها.

ومن إضاعة المال. ترك الأراضي الصالحة للزراعة دون استغلالها، وترك الوسائل المستطاعة لزيادة إنتاجها - كماً ونوعاً - دون استخدامها، وكذلك إهمال الثروة الحيوانية مع إمكان تنميتها، وتوسيع نطاق الانتفاع بها، بلحومها وألبانها وما يستخرج منها، وبما أشار القرآن إليه من جلودها وأصوافها وأوبارها وأشعارها.

ومن أجل النهى عن إضاعة المال أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - على من تركوا الشاة الميتة فلم ينتفعوا بجلدها، فقد روى الشيخان عن ابن عباس أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم - مر بشاة ميتة فقال: "هلا استمتعتم بإهابها؟" أي جلدها، قالوا: إنها ميتة. فقال: "إنما حرم أكلها"[٣٧]

وهناك أمثلة كثيرة غير هذا المثال، إلا أن المعاني المستفادة منه أكبر من غيره، لاسيما ما نلحظه من الموائد الكثيرة والمتعددة الأصناف التي تعد لكبار رجال الدولة في أكثر من مكان بما يؤدي إلى الإسراف وإتلاف هذه المأكولات بعد ذلك، فإذا ورد النهي عن إضاعة المال في مثل هذا الأمر (شاة ميمونة) فالنهي عن غيرها أشد.

قال الحافظ في شرح حديث البخاري: "إن الله كره لكم إضاعة المال" وشرح قوله "إضاعة المال": الأكثر حملوه على الإسراف في الإنفاق وقيده بعضهم. بالإنفاق في الحرام، والأقوى: أنه ما أنفق في غير وجوهه المأذون فيها شرعا، سواء كانت دينية أو دنيوية، فمنع منه ؛ لأن الله تعالى جعل الأموال قياماً لمصالح العباد، وفي تبذيرها تفويت تلك المصالح، إما في حق مضيعها، وإما في حق غيره، ويستثنى من ذلك كثرة إنفاقه في وجوه البر لتحصيل ثواب الآخرة، ما لم يفوت حقاً أخروياً أهم"[٣٨]

المبحث الثاني

ما يجب على الدولة فعله لتحقيق أقصى منفعة جماعية ممكنة من الإنفاق العام دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي

وتحته مطلبان:

المطلب الأول ما يجب على الدولة فعله لتحقيق أقصى منفعة جماعية ممكنة من الانفاق العام.

المطلب الثاني ما يجب على الدولة فعله لتحقيق أقصى منفعة جماعية ممكنة من الإنفاق العام في النظام المالي الإسلامي

المطلب الأول

ما يجب على الدولة فعله لتحقيق أقصى منفعة جماعية ممكنة من الإنفاق العام

ظهر مما تقدم أن الكثير من علماء المالية العامة والاقتصاد حاولوا تقديم تفسيرات لكيفية قياس المنفعة الجماعية، ولكنها جميعها تعرضت للنقد، ويمكن القول إنَّ قياس هذه المنفعة متروك أمره للسلطات السياسية تبت فيه بمقتضى قرارات سياسية. وقد تسترشد في ذلك ببعض المعايير الاقتصادية في تقييمها للاستثمارات العامة والاختيار فيما بين هذه المشروعات لتقدير أكثرها نفعاً حسب أهداف المجتمع.

وبالجملة فإن الدولة في سبيل تحقيق أقصى منفعة جماعية ممكنة من وراء الإنفاق العام يمكنها العمل على ما يلي:

أولاً توجيه الإنفاق العام إلى مشروعات استثمارية تتمتع بقدرة عالية على دفع عملية الإنماء، وهذه المشروعات يجب أن تتحدد على أساس دراسات الجدوى الاقتصادية. ووضع خريطة واضحة للأولويات تستند إلى أسس موضوعية،على أن يوجه الإنفاق العام إلى تلك المشروعات التي تحتل أعلى مراتب الأولوية حسب تحديد القدرة المالية الدولية.[٣١]

وترجع أهمية دراسات الجدوى إلى أنها تسمح بالحصول على أكبر استفادة ممكنة من الموارد المتاحة، وبعبارة أخرى فإن إقامة المشروعات الجديدة دون إعداد دراسات الجدوى يؤدى إلى ضياع جزء كبير من النفع العام الذي كان يتحقق للاقتصاد القومي حيث إنّ الاختيار السئ للمشروعات قد يؤدى إلى إنتاج سلع لا يوجد طلب عليها أو عدم تشغيل المشروعات بكامل طاقتها الإنتاجية أو إنتاج سلع بتكاليف تزيد عن تكاليف استيراد، أو إقامة مشروعات تستنزف حصيلة الدولة من العملات الأجنبية أو تحديد أحجام للمشروعات تبعد عن الحجم الأمثل ....الخ[٤٠]

ولتوضيح كيفية إعداد دراسات الجدوى، نكتفي هنا بالإشارة إلى ما يلي

١- تتضمن دراسة الجدوى لأي مشروع العناصر الآتية : الدراسة التسويقية، الدراسة الفنية، الملامح العامة للمشروعات، خطة التمويل المقترحة، اقتصاديات تشغيل المشروعات، ربحية المشروعات، الجدوى الاقتصادية والاجتماعية للمشروعات، الهيكل التنظيمي والإداري للمشروعات، الاثار المحتملة للمشروعات على البيئة واتساقه مع المجتمع.

٢- بالنسبة للمشروعات التي تقيمها الحكومة المركزية أو وحدات الحكم المحلى -أو وحدات القطاع العام،فإن الجدوى الاقتصادية والاجتماعية للمشروعات يجب أن تتضمن دراسة أثر المشروع على ميزان المدفوعات، وأثره على الموارد الحكومية، وكفاءة المشروع في استخدام الموارد المحلية متوسط قيمة الربحية الاقتصادية، وفرص العمالة التي يخلقها المشروع، والحماية الجمركية التي قد يستحقها المشروع، وأثر المشروع على الادخار القومي وعلى إعادة توزيع الدخل القومي، والآثار الاجتماعية الأخرى للمشروع.[٤١]

ثانياً: قيام الحكومة بتحقيق العدالة في توزيع الأعباء العامة، وخاصة العبء الضريبي . وذلك لان العدالة والإنصاف هما أساس تماسك الجماعة واستقرارها،خصوصاً في ظل سياسة التوسع في مجالات الخصخصة.[٤٢]

ثالثاً: لابد للدولة من مراعاة واقع المجتمع ومرحلة تطويره عند الحكم على مستوى النفع الذي يولده الإنفاق العام، وهذا يعنى أنه لابد من الاحتكام إلى المنطق العلمي لتوجيه هذا الإنفاق إلى ما يحقق صالح المجتمع.

فإنفاق مبلغ ما في دولة متخلفة لاستيراد سلعة استهلاكية كمالية مثل مستحضرات التجميل أو المشروعات الغازية أو الخمور لا يحقق نفعاً للمجتمع يساوى ما يتحقق من نفع إذا ما وجه هذا القدر من المال لإقامة مدرسة أو إنشاء مصنع للأدوية أو الملابس، ففي الحالة الأولى لا يتحقق نفع عام بل نفع خاص لفئة من الأغنياء، وفى الحالة الثانية يتحقق نفع عام لأبناء المجتمع أغنيائه وفقرائه.[٤٣]

رابعاً: توجيه الإنفاق العام إلى المجالات التي تخدم قضية الفقراء وتخفف من حدة التباين في توزيع الدخل القومي وذلك كتوجيه جانب من هذا الإنفاق إلى الخدمات العامة المجانية أو شبه المجانية، ودعم أسعار السلع الأساسية.[٤٤]

وتتضح أهمية هذا الإجراء في ظل الاتجاه العام لسياسات صندوق النقد الدولي ومطالبته المستمرة بتخفيض الإنفاق العام على المشروعات العامة أو مشروعات البنية الأساسية وإفساح المجال للقطاع الخاص بأن يقوم بالإنفاق عليها أو المساهمة في ذلك

فعلى سبيل المثال: النفقات الصحية، فقد لاحظ خبراء الصندوق أن الدول المدينة تخصص مبالغ كبيرة للإنفاق العام على الخدمات الصحية، وقد بلغت هذه الخدمات حوالي ١٦٨ مليار دولار خلال عام ١٩٩٣، وذلك على الرغم من أن هذه الدول تعاني من مشكلة تمويل هذه الخدمات[٤٥] التي تزيد نفقاتها باضطراد عاماً بعد عام، بسبب الزيادة السكانية والتلوث البيئي وغيره من العادات غير الصحية التي تؤدى إلى زيادة نسبة الأمراض وارتفاع تكلفة علاجها.

ولم تفلح هذه النفقات الباهظة في القضاء على الوضع السيئ للحالة الصحية لهذه الدول رغم بعض التحسن الذي يمكن ملاحظته. وفى إحدى الدراسات ما يشير إلى أنَّ حوالي ٩٠,٠٠٠ من حالات الوفيات التي تحدث بمصر لها صلة بأمراض تنقلها المياه، إذ لم تصل مياه الشرب النقية إلى ٢٠٪ من سكان الحضر والريف المصري، فضلاً عن قصور الخدمات الصحية التي تقدمها المستشفيات العامة بسبب الإهمال الإداري ونقص الأدوية والأجهزة الطبية المتطورة مما يضطر المريض إلى اللجوء إلى العيادات الخاصة طلباً للعلاج رغم تكاليفه العالية.[٤٦]

ولذلك ينصح خبراء الصندوق بتدخل القطاع الخاص كمنافس في سوق الخدمات

الصحية، على أن يقتصر دور الحكومة على تقديم الخدمات الصحية الأساسية والصحة الوقائية .

رابعاً: يحب أن تكون نظرة الدولة في تحقيق المنافع الجماعية شاملة لكافة الطبقات الاجتماعية في جميع الجهات أو الأقاليم التابعة لها، فمن الضروري طبقاً للسياسة المالية الحديثة تحقيق التوازن في المصالح بين الطبقات مثل زيادة النفقات العامة على الطبقات الفقيرة والمتوسطة والحد من النفقات على أصحاب الثروات وذوى الدخول المرتفعة. كذلك تعمل الدولة على إفادة الأفراد أياً كان وضعهم الجغرافي، فلا يقتصر الإنفاق العام على المدن الكبيرة أو القريبة من العاصمة، إنما يمتد لكي يشمل المرافق العامة في المحافظات أو المراكز أو القرى النائية، فهذه كلها تدخل في إطار النظرة الشاملة للمنافع العامة الجماعية التي تحققها النفقات العامة.[٤٧]

والملاحظ في هذا الصدد أن سياسة التوزيع الإقليمي عندنا في مصر على الأقاليم المختلفة تتميز بتفضيلها لأقاليم الجذب السكاني التقليدية (القاهرة - الإسكندرية - القناة) على غيرها من الأقاليم، وقد كان من نتيجة هذه السياسة ازدياد الفوارق بين الأقاليم المختلفة، والهجرة من الأقاليم الأقل حظاً من النمو إلى الأقاليم التي تركزت فيها الاستثمارات مما سبب العديد من المشاكل الاجتماعية، خاصة في القاهرة والإسكندرية مثل مشاكل الإسكان والتعليم والمواصلات، وهو الأمر الذي يتطلب زيادة في الإنفاق العام لحل هذه المشاكل التي أصبحت مستعصية الحل.[٤٨]

ويلاحظ في هذا الصدد أنه لا يوجد نظام تخطيطي إقليمي في مصر بالرغم من صدور قرار رئيس الجمهورية رقم ٤٩٠ لسنة ١٩٧٧ بتقسيم الجمهورية إلى أقاليم ثمانية، وإنشاء هيئة للتخطيط الإقليمي بكل منها، فغالبية المشروعات التي تنفذ في المحليات تخطط وتمول وتنفذ من جانب الحكومة المركزية، ويقتصر دور السلطات المحلية على المشروعات الصغيرة.

وعلاجاً لهذا الوضع - وكما سبق - وضماناً لفاعلية الاستثمار العام في تحقيق التنمية المتوازنة لكافة أقاليم الدولة، يتعين إعادة النظر في تقسيم البلاد المالي إلى أقاليم تخطيطية على أساس اقتصادي، وبحيث يكون كل إقليم وحدة اقتصادية متكاملة تقدمها

خطة مستقلة في ضوء الموارد المتاحة من حيث الكم والنوع والأهداف الإنسانية التي تحدد للأقاليم، على أن تكون هذه الخطة المستقلة متكاملة وفى إطار الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.[49]

وبالأخذ على ما تقدم من اعتبارات وغيرها، فإن معرفة مبلغ النفقات العامة الذي ينفق على وجه معين لها هي الأخرى فائدتها حتى ولو كان من المتعذر فيها قياس المنفعة التي تعود على المجتمع منها وتتمثل هذه المنفعة في إفساح المجال أمام الرأي العام والسلطة التشريعية لمراقبة الحكومة وهي بصدد توزيع مبالغ النفقات العامة بين أوجه الانفاق المختلفة، وبعبارة أخرى تؤدي مراعاة الاعتبارات المتقدمة الى ضمان إجراء الانفاق بقصد تحقيق المنافع الجماعية الممكنة.

المطلب الثاني

ما يجب على الدولة فعله لتحقيق أقصى منفعة جماعية ممكنة من الإنفاق العام في النظام المالي الإسلامي

المبدأ المعروف في الفقه الإسلامي هو أن تصرف الإمام في أموال بيت المال يكون فيها كولي اليتيم لا يجوز له التصرف في شئ منها إلا بالتي هي أحسن، وهذا المبدأ مستنبط من القواعد الكلية التي تحكم السياسة المالية الشرعية، التي أرسى قواعدها عمر ابن الخطاب - ﷺ - على ضوء أحكام الكتاب والسنة وحددها بقوله إني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث أن يؤخذ بالحق ويعطى في الحق ويمنع من الباطل، وإنما أنا ومالكم كولي اليتيم إن استغنيت استعففت وإن افتقرت أكلت بالمعروف، ولست أدع أحدا يظلم أحداً ولا يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض واضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق، ولكم عليّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها، لكم عليّ أن لا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليّ إذا وقع في يدي أن لا يخرج مني إلا في حقه، ولكم علي أن أزيد من أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله وأسد ثغوركم، ولكم على أن لا ألقيكم في المهالك ولا أجمركم في ثغوركم

فكما أن المسلمين عليهم التزامات عامة فإن لهم حقوقا عامة. ومن ذلك أموال الفيء والذي يشمل أموال الجزية وخراج الأراضين التي افتتحت عنوة، أو ما صولح عليه أهل

الحرب، أو ما يؤخذ من التجار غير المسلمين في أسفارهم فكل هذا الفئ يعم المسلمين نفعة لما روى عن عمر بن الخطاب أنه قرأ قوله تعالى ﴿للفُقراء المُهاجرين الذين أُخرجُوا منْ ديارهمْ وأمْوالهمْ يبْتغُون فضْلاً من الله ورضْوانًا وينْصُرُون الله ورسُولهُ﴾ قال: هؤلاء المهاجرون الأولون، وقوله تعالى ﴿والّذين تبوّءُوا الدّار والإيمان منْ قبْلهمْ يُحبُّون منْ هاجر إليْهمْ﴾ فقال: هؤلاء الأنصار، ثم قرأ قوله تعالى ﴿والّذينَ جاءُوا منْ بعْدهمْ يقُولُون ربّنا اغْفرْ لنا ولإخْواننا الّذين سبقُونا بالإيمان﴾ فقال: دخل والله في هذه الآية من جميع ولد ادم، الأحمر والأسود، أما والله لئن أبقاني الله ليأتين كل ذي حق حقه من هذا الفئ، وهو في بلده لم يعن فيه ولم يشخص له"[41]

وتبدو علة الحصول على أعلى منفعة جماعية ممكنة من قول عمر بن الخطاب لم يبق أحد من المسلمين إلا وله في هذا المال حق إلا ما تملكون من رقيقكم فإن أعش - إن شاء الله - لم يبق أحد من المسلمين إلا سيأتيه حقه ..ولم يعرق فيه جبينه .

كذلك قوله ليس لأحد إلا له في هذا المال حق إلا ما ملكت أيمانكم وبالتالي فإن ولي أمر المسلمين مطالب شرعاً بتحقيق أقصى منفعة ممكنة من الإنفاق العام.

يقول الإمام الملاطنسي الواجب عليه بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين، فإذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجح للمسلمين وجب عليه فعلها، وتحتمت عليه، ويأثم بتركها، فهو لا يوجد في حقه الإباحة والتخيير المقرر في خصال كفارة الحنث أبداً لا قبل الاجتهاد ولا بعد الاجتهاد، أما قبل الاجتهاد فالواجب عليه الاجتهاد وبذل الجهد في وجوه المصالح، ولا تخيير هاهنا في هذا المقام ولا إباحة بل الوجوب الصرف، وأما بعد الاجتهاد فيجب عليه العمل بالراجح من المصالح ولا خيرة له فيه ومتى تركه أثم ....فلا تخيير البتة، وإنما هي وجوب صرف في جميع الأحوال ."

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، وليسوا ملاكاً قال النبي ﷺ "إني والله لا أعطى أحداً ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت . ويضيف أيضاً والذي على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله، ويضعه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه."

وفى جميع الأحوال إذا كان في النفقة العامة إضرار ببيت المال، فعلى الحاكم أن يمتنع عنه، حتى ولو كان التصرف يخص العلاقات الدولية.[٨٨]

مدى تمتع غير المسلمين في دولة الإسلام بالمنفعة الجماعية للإنفاق العام:

يحظى غير المسلمين في دولة الإسلام بنفع الإنفاق العام شأنهم في ذلك شأن المسلمين. وذلك في مقابل ما كانوا يدفعونه من جزية والتي هي في جوهرها مشاركة منهم في تحمل الأعباء العامة، أو هي مقدار نصيب أهل الذمة في الضرائب العامة التي تصرف على المرافق العامة لمنفعة الجماعة، والتي تعاون منها الدولة فقراء غير المسلمين فهي ليست للإذلال ؛ لأنها تفرض على شخص أراد باختياره أن يقيم بين المسلمين ويتجنس بجنسيتهم، ويعامل بمعاملتهم، ورضي أن يكون له ما لهم وعليه ما عليهم مع احتفاظه بدينه الذي يدين به، فلابد وأن يتحمل في تكاليف المرافق العامة التي يعم نفعها عليه وعلى غيره، وفى الأعباء المالية التي تضطلع بها الدولة مقابل أمنه وحمايته والدفاع عنه.[٨٩]

وكانت الدولة الإسلامية تعطي للذميين نوعاً من الحقوق، ولم تجحف بهم، أو تعاملهم معاملة الأعداء، بل كانت تعنى بهم، وتهتم بشئونهم، وكان للذميين نوع من التأمين الاجتماعي ضد الشيخوخة والمرض والفقر، ومما يدل على ذلك أن خالد بن الوليد ذكر في معاهدة الأمان التي عقدها لأهل الحيرة المسيحيين حيث كان يقود معارك الفتح في العراق "وجعلت لهم أيماً شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين، هو وعياله ما أقاموا بدار الإسلام".[٩٠]

وفى هذا دلالة واضحة على أن الشريعة الإسلامية شريعة الرحمة والعدل مع كل إنسان أياً كانت ديانته.

أساليب تحقيق أقصى منفعة جماعية من الإنفاق العام في النظام المالي الإسلامي: أهمها:

أولاً: اللامركزية في تنفيذ الميزانية:

يؤمن الفكر الإسلامي بأسلوب اللامركزية في الشئون المالية ذلك الأسلوب الذي أدرك الفكر الحديث صلاحيته في هذا المجال، فيرى الفكر الإسلامي أن يختص كل إقليم بتحصيل إيراداته والقيام بنفقاته محققاً إشباع رغبات سكانه دون أن يكون للسلطة المركزية عليه إلا حق الرقابة والإشراف والتوجيه، فلا تجمع الإيرادات لحساب الدولة ككل ثم توزع النفقات على الأقاليم كما هو الحال في النظام المركزي. وإنما تجمع الإيرادات لحساب الأقاليم ولا ينقل إلى العاصمة منها غير فائض هذه الإيرادات ونصيب الدعوة من حصيلة الزكاة، في مقابل أن يحمل إلى الإقليم تيار عكسي – ما يسد عجز ميزانيته إن حدث في سنة من السنين.[٦١]

يقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص "وفر الخراج وخذه من حقه ثم عف عنه بعد جمعه، فإذا حصل إليك وجمعته أخرجت عطاء المسلمين وما يحتاج إليه مما لابد منه، ثم انظر فيما فضل منه بعد ذلك فاحمله إلي".[٦٢]

فهذه التوجيهات ترسم اللامركزية في الإنفاق بصورة واضحة، وتبين أن ما يحمل إلى بيت المال المركزي إنما هو ما يتبقى بعد نفقات الولاية، ويلاحظ أن تحديد مستوى الإنفاق في الإقليم ومن ثم تحديد الفائض الذي يحمل إلى العاصمة، إنما يخضع للسلطة الشعبية وليس للسلطة التنفيذية، فلا يجوز حمل المال العام من الإقليم إلى العاصمة إلا إذا رضي أهله عن مستوى الإنفاق العام في إقليمهم، وقرروا أن ما يحمل إنما هو فضل عن احتياجات الإقليم.[٦٣]

ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه "أوصي الخليفة من بعدي بأهل الأمصار خيرا، أن يقسم بينهم فَيْئَهم بالعدل، وأن لا يحمل من عندهم فضل إلا بطيب نفوسهم"[٦٤]

فهو يوصي أن لا يحمل من الأقاليم إلا الفضل ولكن بشرط رضاء أهل الإقليم عن حمل هذا الفضل، وسن عمر – رضي الله عنه – في ذلك، وبها جرت عادة الخلفاء حتى عندما بعدت شئون الحكم عن روح الإسلام، على أن لا يدخل بيت المال دينار ولا درهم حتى شهد عشرة من فضلاء الإقليم ويحلفوا بالله أنه أخذه من حقه، وأنه فاضل عن حاجات الإقليم، بعد أن أخذ كل ذي حق حقه[٦٥] فليست العاصمة سوى مدينة عادية ليس لأهلها أن يتمتعوا بشيء فوق ما يتمتع به سائر المواطنين من خدمات.[٦٦]

والسبب في اعتناق الفكر المالي الإسلامي المحلية واللامركزية هو أن نظام الماليات المحلية له مزايا معروفة:

١- أنه يؤدى إلى خفض التكاليف خاصة أن الإيرادات تحصل من الأغنياء كما هو الحال في الزكاة في إقليم معين وترد على فقرائهم، مما يوفر نفقات النقل او التخزين.

٢- أنها تؤدى إلى عدالة التوزيع. خاصة أن كل إقليم أو قرية أو تجمع على علم تام بكافة الفقراء والمساكين بينهم.

٣ وأيضا يساعد هذا النظام على توجيه حصيلة الخراج والجزية على المصالح والمرافق والمشروعات الموجودة في كل إقليم والتي يكون بحاجة لها، ويساعد ذلك بالطبع على أن تزدهر الأقاليم وتتقدم، وفى ذلك تقدم وازدهار للمجتمع الإسلامي باعتباره مجموع هذه الأقاليم خاصة أنه لن يعرف ما يحتاجه كل إقليم إلا سكان الاقليم أنفسهم [٦٧]

ثانياً: تقديم الأهم على المهم:

ومؤدى هذا المبدأ ترتيب الحاجات العامة ترتيباً تنازلياً حسب أهميتها للجماعة. وبمعنى أخر تقديم الأهم على المهم ثم الأقل أهمية من هذه الحاجات، ويتم ذلك عن طريق النظرة الخبيرة لمختلف أوجه الإنفاق والمفاضلة بينها، بحيث لا يكتفي بالنفع الظاهر الذي يعود به غيره من أوجه الإنفاق، فالأمر يتطلب نظرة شمولية لكل مطالب الجماعة وترتيبها حسب أهميتها.

وفى هذا الصدد يقول الحافظ بن رجب: "إن الفئ يجب فيه البداءة بمهام المسلمين العامة ثم ذوى الحاجات من المسلمين، ثم يقسم الباقي بين عمومهم" [٦٨]

فمهام المسلمين العامة هي الضرورات وذوو الحاجات من المسلمين تمثل الحاجيات، وقسمة الباقي بين الجميع تعنى الكماليات، وقبل سد الضرورات لا يجوز إنفاق المال على ما يليها في الأهمية، ولذلك كان الإمام أحمد ابن حنبل وابن سيرين يرفضان أعطيات وهدايا الخلفاء في عهدهم، وعلل الإمام أحمد ذلك بأن الثغور معطلة غير مشحونة والفئ

غير مقسوم بين أهله، والثغور يجب البداءة بها قبل غيرها (نفقات الدفاع) ومن ثم فالأعطيات والهدايا تقديم للمهم على الأهم فلا يجوز.[٦٩]

وقريب من هذا ما ذكره ابن قدامة في المغنى أما الفئ فهو مصروف في مصالح المسلمين لكن يبدأ بجند المسلمين ؛ لأنهم أهم المصالح لكونهم يحفظون المسلمين، وما فضل قدم الأهم فالأهم من عمارة الثغور – تنمية المجتمعات المجاورة للأعداء والتشجيع على سكناها وكفايتها بالأسلحة والكراع وما يحتاج إليه، ثم الأهم فالأهم من عمارة المساجد والقناطر وإصلاح الطرق والأنهار وسد بثوقها وأرزاق القضاة . ونحو ذلك مما للمسلمين فيه نفع".[٧٠]

ثالثاً تكليف ولى أمر المسلمين بإنفاق المال العام في المصالح العامة للمسلمين

يعتنق الفكر المالي الإسلامي مبدأ العمومية في كل جوانبه، وتجعله من مهام ولى الأمر. فالنفقة العامة ينبغي أن توجه بحيث لا تخص فرداً أو مجموعة قليلة محدودة من الأفراد. وإنما ينبغي أن تنفق بحيث يستفيد منها الناس بشكل عام ويحفل الفكر المالي الإسلامي بتطبيقات متعددة لذلك منها:

ما سبق ذكره من أن أعرابياً أتى عمر بن الخطاب مطالباً إياه بالعطاء فأعطاه عمر قميصه لأنه كان لا يملك غيره، فجعل بدلك ما وصل به من ماله لا من مال المسلمين ؛ لأن صلته لا تعود بنفع على غيره؛ يقول الماوردي إذا كانت صلة الإمام لا تعود بمصلحة على المسلمين، وكان المقصود بها نفع المعطى خاصة، كانت صلاتهم من ماله [٧١]

إن الفكر المالي الإسلامي، وهو يعطى ولى الأمر الحق في إنفاق مال المسلمين، إنما يجعله أمانة في عنقه ينفقها في مصارفها التي تعود بالمنفعة العامة على المسلمين، وليست قاصرة على شخصه، ويعبر عن منطق العمومية في نفع النفقات العامة الإسلامية ما رواه أبو عبيد عن أنس ابن مالك والحسن قولهما ما أعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ماضية. قال إسماعيل يعنى أنها تجزئ من الزكاة.

وسبب هذه العمومية أن ما ينفق على الجسور والطرق العامة، وهذه مرافق عامة يعود نفعها على كافة أفراد المجتمع. ويمكن أن نقيس عليها كافة المرافق العامة التي تحتاج إليها الدولة الآن.[٧٢]

وهكذا يظهر لنا دعوة الإسلام لتوجيه الإنفاق على المصالح العامة للمسلمين، وهي المصالح التي لا ملك فيها لأحد، والتي لا يختص بالانتفاع بها أحد فملكها لله

رابعاً: المفاضلة بين أساليب إشباع الحاجات العامة:

ويتم ذلك بصفة خاصة في النظام المالي الإسلامي من خلال مبدأ الربط بين التكلفة والعائد كأساس للمفاضلة والموازنة بين مختلف الأساليب التي يمكن بواسطتها إشباع الحاجات العامة.

فعند المقارنة بين مشروعين لإشباع حاجة معينة، ويجب النظر إلى كل مشروع على أنه محصلة نهائية لمجموعة من التكاليف ومجموعة من العوائد، وحاصل الجمع الجبري لهذين المتغيرين للمشروع هو الذي يقارن بالحواصل الأخرى لغيره من المشروعات البديلة، والمشروع الذي يحقق أكبر نفع للمجتمع (أقرب فرق بين التكلفة والعائد) هو المشروع الأفضل الذي يجب أن يختار كأسلوب لسد الحاجة.[٧٤]

والدولة الإسلامية وهي بصدد إشباع حاجة عامة مطالبة شرعاً بالتأكد من أن وراء هذه المشروعات منافع أكبر من الأضرار المتمثلة في التكلفة ؛ لأن انعدام المنافع يعني أن المشروع ضرر محض بالمجتمع، وتساوى المنافع مع التكاليف أو زيادتها عنها هي المبرر لتحمل ذلك الضرر، وما لم تقم بالموازنة الدقيقة بين جميع تكاليف المشروع وجميع عائداته نحكم بصلاحيته أو عدم صلاحيته، تمهيداً لمقارنته بغيره من المشروعات، فإننا لا نكون مطبقين للقاعدة الفقهية التي تقرر أن الضرر يزال، وأن الضرر لا يزال بالضرر".

ومن التطبيقات الإسلامية لهذا المبدأ:

١- ما كان من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عندما كان بصدد إشباع حاجة عامة تمثلت في توفير وسائل العيش لفريق من المسلمين يوازن بين أن يخصهم دون غيرهم باستغلال مراعي الدولة لرعي ماشيتهم القليلة بها حتى يقوم إنتاجها بهم، أو لا يفعل ذلك فيضطر إلى أن يقدم لهم المساعدة النقدية إذا هلكت ماشيتهم، ويختار عمر الأسلوب الأول مبيناً أنه أهون تكلفة على الدولة، أي أن عائداته تربو على تكلفته بنسبة تفوق المشروع الثاني. يقول أمير المؤمنين عمر للمشرف على المرعى العام

الحمى .. أدخل لي رب الصريمة ورب الغنيمة ودعني من نعم ابن عفان وابن عوف فإنهما إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى المدينة إلى نخل وزروع وأن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاءني بعياله يصيح: يا أمير المؤمنين! أفتاركهم أنا.... والماء والكلأ أهون على من أن أغرم له ذهباً أو ورقاً"[75] فالنفع من المشروعين واحد، غير أن التكلفة مختلفة، وقد اختار عمر المشروع الأقل تكلفة.

٢- وهاهو ذا المعتصم يعبر عن هذا المبدأ تعبيراً مباشراً وهو بصدد إرشاد وزيره في كيفية المفاضلة بين مختلف المشروعات على أساس عائد منها مقارناً بتكلفتها فيقول: "إذا رأيت موضعاً متى أنفقت فيه عشرة دراهم جاءني بعد سنة أحد عشر درهماً فلا تؤامرني فيه"[76]، فهذا التوجيه من المعتصم يتطلب من الوزير إذا فكر في إقامة مشروع ما من المشروعات أن يوازن بين تكاليفه وبين العائد منه قبل أن يقرر إقامته فإذا ربت العائدات عن التكاليف فيجب تنفيذ هذا المشروع ومقتضى هذا التوجيه أيضاً أنه لو كان هناك مشروعان بديلان وثبت من الربط بين تكلفة كل منهما وعائداته أن عائدات أحدهما تزيد عن تكلفته بنسبة تفوق الاخر فيجب اختيار الأول منهما.

المبحث الثالث

أساليب إعادة توزيع الإنفاق العام لصالح الفقراء

دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: أساليب إعادة توزيع الإنفاق العام لصالح الفقراء

المطلب الثاني: أساليب إعادة توزيع الإنفاق العام لصالح الفقراء في النظام المالي الإسلامي.

المطلب الأول

أساليب إعادة توزيع الإنفاق العام لصالح الفقراء

من المشاهد في كثير من الدول النامية أنها تعاني من مشكلة حقيقة، تتمثل في عدم

إنفاق الموارد العامة المحدودة على أنشطة – مثل التعليم والصحة والارتقاء بالأحياء الفقيرة والتنمية الريفية – تساعد الفقراء على مراكمة الأصول، ويرجع جزء من السبب في ذلك إلى أن الكثير من بلدان الدخل المنخفض تنفق الكثير جداً ببساطة على مجالات أخرى مثل خدمة الديون والدعم المقدم لغير الفقراء، والمنشآت العامة المحققة لخسائر أو غير الكفؤة، والقوات المسلحة، وفى البلدان الفقيرة المثقلة بالديون، يذهب أكثر من خمس الأموال العامة إلى سداد الديون، وقد أنفقت ستة بلدان فقيرة مثقلة بالديون في إفريقيا أكثر من ثلث موازنتها الوطنية على خدمة الديون واقل من عشرها على الخدمات الاجتماعية الأساسية.[٧٧]

كما يميل الإنفاق على البنية الأساسية لمصلحة الجماعات الأكثر ثراء بشكل غير تناسبي، ويساعد دعم الكهرباء في كرواتيا والمياه في روسيا الأغنياء بأكثر مما يساعد الفقراء، وفى بنجلاديش يبلغ دعم البنية الأساسية المقدمة للميسورين حوالي ستة أمثال الدعم المقدم للفقراء.[٧٨]

ويمكن للإنفاق العام أن يوفر الخدمات للفقراء مباشرة من خلال العمل على ما يلي

(١) بناء الطرق أو المدارس أو العيادات الطبية أو شبكات الإمداد بالمياه غير أنه يمكن تحقيق إعادة التوزيع أيضاً بواسطة إرخاء القيود القائمة على جانب الطلب لصالح الفقراء عن طريق دعم استهلاك الخدمات التي يقدمها القطاع الخاص، وتغطية التكاليف التكميلية وتكاليف الفرص البديلة.[٧٩]

(٢) جعل الإنفاق العام أكثر محاباة للفقراء، وذلك بتخفيض الإنفاق العسكري وأشكال الدعم المقدمة إلى غير الفقراء، وتحول خصخصة المنشآت العامة المحققة للخسائر أو غير الكفؤة موارد يمكن استخدامها لتلبية حاجات الفقراء. ولا يقلل تبسيط الإجراءات البيروقراطية من الإنفاق التبذيري فقط، ولكن يقلل من فرص الفساد والانحراف بالموارد إلى أنشطة غير قانونية أيضاً.

(٣) يمكن للإدارة الحريصة للاقتصاد الكلى أن تخفض من سداد الديون، وأن تتيح المجال للإنفاق المحابي للفقراء.[٨٠]

المطلب الثاني

أساليب إعادة توزيع الإنفاق العام

لصالح الفقراء في النظام المالي الإسلامي

تقوم الدولة في النظام المالي الإسلامي عن طريق نفقات الضمان الاجتماعي بإعادة توزيع الدخل القومي لصالح الطبقات الفقيرة، بأن تسحب جزءاً من القوة الشرائية الموجودة تحت يد الطبقات ذات الدخول المرتفعة (الأغنياء)، وذلك بواسطة الزكاة وغيرها من الضرائب، ثم تقوم بتقديم هذه القوة الشرائية إلى الطبقات ذات الدخول المنخفضة في صورة منافع وخدمات وإعانات. وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: أثر الزكاة في إعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء:

يبذل النظام المالي الإسلامي عناية خاصة ورعاية مطلقة للفقراء والمساكين، وذلك من خلال فريضة الزكاة التي تجعل لكل فرد في الدولة الحق في حياة كريمة، وتوفر له فرصة العمل، وترعاه شيخاً وعجوزاً.

ويتجلى ذلك بوضوح من خلال ما يعطاه الفقير من فريضة الزكاة.

وقد اختلف الفقهاء في مقداره على اراء كثيرة يمكن إجمالها فيما يلي.

أولاً: الرأي الوسط: يرى المالكية أن الفقير والمسكين يعطى ما تتم به كفايته وكفاية من يعول سنة كاملة، لأنها في العامة أوسط ما يطلبه الفرد من ضمان العيش له ولأهله، ولأن النبي - ﷺ - ادخر لأهله قوت سنة، ولأن أموال الزكاة أغلبها حولية، فلا داعي لإعطائه كفاية العمر، ولأنه في كل عام تأتي حصيلة جديدة من موارد الزكاة ينفق منها على المستحقين.[٨١]

ثانياً: الرأي الموسع: ومؤداه أن الفقير يعطى كفاية العمر على نحو تستأصل معه شافة الفقر، ويقضى به على أسباب عوزه وفاقته، ولا يحتاج إلى الزكاة مرة أخرى.

يقول الإمام النووي - في قدر المصروف إلى الفقير والمسكين -: يعطيان ما يخرجهما من الحاجة إلى الغنى، وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام.[٨٢] أي مُدَّة حياة الاخذ.

وذكر الماوردي أن الفقير والمسكين يدفع لكل منهما ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى، وذلك معتبر بحسب حالهم.[٨٣]

وهو أمر نسبي يختلف من شخص لاخر، ومن زمان لأخر، ومن مجتمع لاخر، وكل ذلك متروك لولي الأمر يقدره ويتحرى فيه الدقة عند قيامه بالتوزيع.

وأساس هذا ما نقل عن الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه – أنه قال "إذا أعطيتم فأغنوا"[٨٤]، فقد كان – رضي الله عنه - يعمل على إغناء الفقير بالزكاة لا بمجرد سد جوعته بلقيمات أو إقالة عثرته بدرهيمات، وقد جاء رجل يشكو إليه سوء الحال، فأعطاه ثلاثاً من الإبل، وما ذلك إلا ليقيه من العيلة، والإبل كانت أنفس الأموال وأنفعها حينداك، وكان يقول للذين يعملون على توزيع الصدقات على المستحقين: لأكررن عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل.[٨٥]

وبموجب هذا الرأي تستطيع الدولة الإسلامية أن تنشئ من أموال الزكاة مصانع وعقارات ومؤسسات تجارية، وتملكها للفقراء لتدر عليهم دخلاً يقوم بكفايتهم كاملا، ولا تجعل لهم الحق في بيعها ونقل ملكيتها لتظل شبه موقوفة عليهم[٨٦]

وكذلك يمكن توجيه جزء من حصيلة زكاة الزروع في استصلاح الأراضي البور وتوزيعها على المعدمين فإن ذلك يعود بنفع كبير عليهم، ومن ثم تصبح هذه الطائفة في عداد المنتجين الأغنياء بفضل حصيلة الزكاة واستثمارها استثماراً نافعاً.[٨٧]

وبالمقارنة بين الرأيين السابقين يمكن القول: بأن الفقير الذي يستطيع أن يعمل ويكسب ويكفي نفسه – كالصانع والتاجر والزارع – ولكن ينقصه أدوات الصنعة أو رأس المال للتجارة أو لالات الحرث والسقي، فمثل هذا يجب أن يعطى من الزكاة ما يمكنه من اكتساب كفاية العمر وعدم الاحتياج للزكاة مرة أخرى بشراء ما يلزمه لمزاولة حرفته.

أما الفقير العاجز عن الكسب – كالزمن والأعمى والشيخ الهرم - فلا بأس أن يعطى من الزكاة كفاية السنة، وإن خيف عليه من الإسراف وبعثرة المال في غير حاجة ماسة، فإنه يجوز أن يعطى له شهراً بشهر.[٨٨]

ثانياً: أثر التوظيف في إعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء:

التوظيف هو أخذ جزء غير محدد بنسبة من أموال الأغنياء لصالح الفقراء. وتلجأ إليه الدولة في حالة عدم كفاية حصيلة الزكاة لتغطية احتياجات الفقراء ومن في حكمهم.

والأصل في هذه الفريضة المالية هو قوله تعالى. ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ...**﴾[٨٩]، ومقتضى الاية أن إيتاء المال على حبه غير الزكاة، والنصوص كثيرة في هذا الصدد.[٩٠]

يقول إمام الحرمين الإمام الجويني وإن قدرت آفة وإزم وقحط وجدب عارضه تقدير رخاء في الأسعار تزيد معه أقدار الزكوات على مبالغ الحاجات - والمعنى حدث جدب وقحط وآفة ولم يكن معها رخاء ورخص يجعل الزكاة تفي بالحاجات - فالوجه استحساس الخلق بالموعظة الحسنة على أداء ما افترضه الله عليهم في السنة .فان اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجتهم فحق على الإمام أن يجعل الأغنياء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر المسلمين في ضر. فان انتهى نظر الإمام إليهم رم ما استرم من أحوالهم.

فان لم يبلغهم نظر الإمام وجب علي ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى دفع الضرار عنهم، وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين حرجوا من عند اخرهم وباءوا بأعظم المأثم وكان الله طليبهم وحسيبهم. وإذا كان تجهيز الموتى من فروض الكفايات فحفظ مهج الأحياء وتدارك حشاشة الفقراء أتم وأهم".[٩١]

ومن هذه النصوص وغيرها كثير يتضح لنا أنه إذا لم تكف أموال الزكاة، ولم تكف أموال بيت المال لمواجهة حاجات المسلمين الضرورية كان لولي الأمر أن يفرض من الضرائب ما يمكن له مواجهة مثل هذه الحالات، وإشباع تلك الحاجات.

وإلى جوار الأدوات السابقة توجد أداتان هامتان تمكنان الدولة من تحقيق هذا الهدف، وهما الحمى والإقطاع.

فالحمى - كما هو معلوم يستهدف ضمن أغراضه حماية الطبقات الضعيفة، بمعنى أن الدولة تستخدم الحمى كأحد الوسائل لحماية هذه الطبقات، وبالتالي لا يكون دور الدولة قاصراً على التحويلات من الأغنياء للفقراء، بل عليها أن تحمي النشاط الاقتصادي الذي تعتمد عليه هذه الطبقات الفقيرة، وتوفر لها فرص عمل إنتاجية بدلاً من أن تظل عاطلة او تقوم بأعمال لا قيمة لها.(٩٢)

وزيادة على ما تقدم يجوز لولي الأمر أن يقطع بعض الأفراد ممن تكون لهم القدرة على العمل مساحات من الأرض يعمرونها ويعيشون من ناتجها، وبذلك يحقق لهم الحماية من الفقر، ويسد المجتمع في نفس الوقت على نفسه مشكلات المتعطلين.

خاتمة

ظهر لنا مما تقدم أن حجم الإنفاق العام يتمثل في ضرورة أن تحقق الوحدة النقدية من الإنفاق العام، منفعة جماعية حدية مساوية لها على الأقل حتى تكون مبررة. وهذا المعيار صحيح صالح للتطبيق في حدود إمكانية قياس كل من المنفعة والتكلفة

أما الفكر الإسلامي فهو يجعل من تعادل المنفعة الجماعية من إنفاق ما، مع التكلفة الإجمالية لهذا الإنفاق نقطة التوقف عن الاستمرار في الإنفاق العام، أي النقطة التي تحدد الحد الأعلى لحجم الإنفاق العام.

ويتحدد الحد الأدنى للنفقات العامة بنسبة معينة لا يجوز أن يتجاوزها حكم الانفاق العام من الدخل القومي بشروط معينة كحد أدنى للإنفاق العام لا يجوز النزول عنه

ولكن الفكر المالي الإسلامي لم يذهب إلى تحديد الحد الأعلى لحجم الإنفاق العام، فهو يرى أنه كلما زاد الإنفاق العام زاد الرواج في الأسواق وزاد الطلب على السلع والخدمات مما يترتب عليه حدوث تقدم اقتصادي يعم البلاد، وتزداد فيه الأموال لدى الأفراد فيزداد بالتالي مقدار الضرائب التي تستقطع من الأفراد مما يؤدى إلى زيادة حجم الدخل القومي، وبهذا يتميز الفكر المالي الإسلامي عن الفكر المالي التقليدي، ذلك أن التقليديين يرون ضرورة عدم تجاوز النفقات العامة نسبة معينة من الدخل القومي حددها البعض بـ١٥٪، والبعض الأخر بـ١٦٪ وفريق حددها بنسبة ٢٠٪ وفريق رابع حددها بنسبة ٢٥٪ كحد أقصى.(٩٤)

كما يتفق الفكر المالي الإسلامي مع الفكر المالي الحديث في عدم تحديد نسبة معينة لا يتجاوزها الإنفاق العام ذلك أن الفكرين يؤمنان بضرورة تدخل الدولة لتحقيق أغراض اقتصادية واجتماعية، كما يذهب الفكر المالي الإسلامي إلى أن تعادل المنفعة الكلية المترتبة على الإنفاق العام هي النقطة التي يجب أن لا يزيد عنها حجم الإنفاق العام على نحو ما سبق ذكره.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

حـــواشي البحث

١) سورة هود الآية . [٨٧]

(٢) نظام الملك الطوسي . سير الملوك - ص ٢٩٨ ، ترجمة د./ يوسف بكار - دار الثقافة - الدوحة ١٤٠٧ - ١٩٨٧

(٣) العز بن عبدالسلام . قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/١٩١ - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤١١ - ١٩٩١ تحقيق طه عبدالرؤوف

(٤) في المعنى اللغوي للإنفاق ينظر لسان العرب(١) -مادة نفق - ٤٥٠٨/٦ - ط دار المعارف ، مختار الصحاح - مادة نفق - ٣٠٤ - دار المنار - القاهرة ، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني - ص٥٥٨ - ط دار الكتب العلمية - بيروت

(٥) سورة البقرة الآية [٩٥]

(٦) سورة المنافقون الآية [١٠]

(٧) سورة آل عمران الآية [٩٢]

(٨) سورة سبأ الآية [٣٩]

(٩) السرخسي . المبسوط - ٧٩،٧٨/١

(١٠) لمزيد من التفاصيل ينظر د./ زكريا محمد بيومي - المالية العامة الإسلامية - ص٤١١ وما بعدها - ط دار النهضة العربية ١٩٧٩ ، د./ السيد عطية عبدالواحد - دور السياسة المالية في تحقيق التنمية الاقتصادية - ص٣٦ وما بعدها - ط دار النهضة العربية ١٩٩٣ ، د./ يوسف إبراهيم يوسف - النفقات العامة في الإسلام - ص ١٢٦ وما بعدها - ط دار الكتاب الجامعي القاهرة - ١٩٨٠.

(١١) لمزيد من التفاصيل ينظر د./ زين العابدين ناصر - أصول المالية العامة والتشريع الضريبي - ص٤١ وما بعدها ط٢٠٠٠/٢٠٠١ ، د./ زكريا محمد بيومي - مبادئ المالية العامة -ص٥٤ وما بعدها ، د./ رفعت المحجوب - المالية العامة - ص٣٦ وما بعدها - ط دار النهضة العربية ١٩٧٥ ، د./ السيد عبدالمولى - المالية العامة - دراسة للاقتصاد العام - ص ٥٧ وما بعدها - ط مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٦م.

(١٢) رفعت العوضي - من التراث الاقتصادي للمسلمين - ص١٣٣ وما بعدها - إدارة الصحافة والنشر - مكة المكرمة ١٤٠٤هـ

(١٣) زين العابدين ناصر - أصول المالية العامة والتشريع الضريبي - ص ٤٣ ، د./ السيد عبدالمولى - المالية العامة مرجع سابق - ص٦٠ ، د./ رفعت المحجوب - المالية العامة - مرجع سابق -ص٤ ، د./ عاطف صدقي - المالية العامة - مرجع سابق - ص٣٥ وما بعدها

(١٤) الماوردي . الأحكام السلطانية - مرجع سابق - ص ١٢٩،١٢٨.

(١٥) المرجع السابق - ص١٢٨

(١٦) محمد كرد علي - الإدارة الإسلامية في عز العرب - ص١٠٧.

(١٧) أبو يوسف . الخراج -ص١٥٨.

(١٨) زين العابدين ناصر - أصول المالية العامة والتشريع الضريبي -ص ٨٠.

(١٩) عادل أحمد حشيش - د./ مصطفى رشدي شيحة - المالية العامة - مرجع سابق -ص

(٢٠) زين العابدين ناصر - أصول المالية العامة والتشريع الضريبي -ص ٨١ ، د / رفعت المحجوب - المالية العامة مرجع سابق -ص ٥٧.

(٢١) رفعت المحجوب - المالية العامة - مرجع سابق - ص ٥٧: ٥٨.

(٢٢) عبدالكريم صادق بركات - د./ حامد عبدالمجيد - علم المالية العامة - ص٢٢٤.

(٢٣) المصباح المنير - ٧٥٧/٢.

(٢٤) علي الخفيف . المنافع - ص٢،١.

(٢٥) ومراده بذلك أن المنفعة شئ لا يمكن الإشارة اليه حساً إلا بقيد الإضافة مثل ركوب الدابة ولبس الثوب ، بخلاف عين الثوب والدابة ، فإنهما يمكن الإشارة إليهما حساً من غير إضافة وقد أخرج بقيد يمكن استيفاؤه العلم والقدرة ، لأنه لا يمكن الإشارة إليهما حساً إلا بإضافتهما ، فكذلك لا يمكن استيفاؤهما كما أخرج بقيد غير جزء، مما أضيف إليه نحو نصف العبد ونصف الدار مشاعاً ، لأنه يصدق عليه ، وهو مشاع أنه لا يمكن الإشارة إليه إلا مضافاً ، ويمكن أخذ المنفعة منه ، لكنه جزء مما أضيف إليه انظر شرح حدود ابن عرفه للرصاع ٥٢١/٢ ط دار الغرب الإسلامي ، والمنافع للشيخ علي الخفيف -ص٢،١.

(٢٦) السرخسي ، المبسوط - ٧٩،٧٨/١ ، تبيين الحقائق للزيلعي - ٢٣٤/٥ ، كشف الأسرار على أصول البزدوي - ١٧٢/١ ، فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم -٥٢/١.

(٢٧) الخرشي - ١٢٩/٦ ، شرح منح الجليل - ٥٠٤/٣ ، روضة الطالبين -١٣،١٢/٥ ، مغني المحتاج -٢/٢ ، كشاف القناع - ١٢٢/٤ ، الإنصاف للمرداوي - ٢٠١/٦ ، المحلى لابن حزم - ٥٦٥/٨ ، المنثور في القواعد للزركشي - ١٩٧/٣ ٢٢٢

(٢٨) الماوردي ، النكت والعيون - ٤٣١/٢ - ط دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢٩) سورة الإسراء الآية ٢٦ [٢٧،]

(٣٠) سورة الفرقان الاية [٦٧]

(٣١) انظر أحكام القرآن لابن العربي - ١٤٢٠/٣ ١٤٣١ - تحقيق محمد علي البجاوي - ط دار الفكر ، محاسن التأويل للقاسمي - ٢٧٤/٩ - ط دار الفكر.

(٣٢) لمزيد من التفاصيل انظر د / عطية السيد عبدالواحد - دور السياسة المالية في تحقيق التنمية الاقتصادية مرجع سابق - ص٢٨٦ وما بعدها .

(٣٣) السيوطي ، الأشباه والنظائر - ص ١٧٥.

(٣٤) الإمام الجويني ، غياث الأمم في التياث الظلم - ص١٢٢،١٢٧ - ط دار الكتب العلمية - بيروت.

(٣٥) ابن نجيم الأشباه والنظائر ص ١٣ ، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٦ ، ونحوه في المستصفى للغزالي ج٣٠٤/١

(٣٦) لمزيد من التفاصيل انظر: د./ يوسف إبراهيم يوسف - النفقات العامة في الإسلام - ص٢٠١ وما بعدها.

(٣٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري - كتاب البيوع - باب جلود الميتة قبل أن تدبغ -٤١٣/٤.

(٣٨) فتح الباري شرح صحيح البخاري - ٤٦/٦.

(٣٩) عبد الفتاح عبد الرحمن عبد المجيد - اقتصاديات المالية العامة ص١٥٦ ، د / زين العابدين ناصر أصول المالية العامة -ص ٨٣ -د./ السيد عبد المولى - المالية العامة دراسة للاقتصاديات العامة ص١٦٣.

(٤٠) علي لطفي -اقتصاديات المالية العامة-ص٧١

(٤١) لدراسة هذا الموضوع بشئ من التفصيل انظر: د./ على لطفي – التنمية الاقتصادية – ص٤٠ وما بعدها – مكتبة عين شمس القاهرة ١٩٨٢/١٩٨٣.

(٤٢) حازم الببلاوي – دور الدولة في الاقتصاد ص١٢٥ وما بعدها ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩

(٤٣) عبدالفتاح عبدالرحمن – اقتصاديات المالية العامة – ص١٥٧.

(٤٤) زين العابدين ناصر – د./ عبدالمنعم عبدالغني – أصول المالية العامة – مرجع سابق –ص٨٣ ، د./ عبدالفتاح عبدالرحمن – اقتصاديات المالية العامة – مرجع سابق –ص١٥٦

(٤٥) World Bank: Investing in Health, op. cit. p 16

ولمزيد من التفاصيل انظر: د./ رمضان صديق – سياسة تخفيض الإنفاق العام وفقاً لتوجيهات صندوق النقد الدولي في برامجه الإصلاحية للدول المدنية – ص٧١: ٨٠ – ط دار النهضة العربية – ٢٠٠٠.

(٤٦) نادية عبد العظيم – البعد الاجتماعي لبرنامج الإصلاح الاقتصادي ، مكافحة الفقر في تجربة مصر ولدلبرنامج ، مؤتمر العلمي السنوي الثالث بكلية تجارة بنها بعنوان ما بعد الإصلاح الاقتصادي رؤية مستقبلية في ضوء تحديات القرن الحادي والعشرين – بنها نوفمبر ١٩٩٨ –ص٣٧٨

(٤٧) زين العابدين ناصر – د./ عبدالمنعم عبدالغني – أصول المالية العامة – ص٨٤.

(٤٨) السيد عبدالمولى – المالية العامة – مرجع سابق – ص٢٠٥.

(٤٩) السيد عبدالمولى – المالية العامة – ص٢٠٥،٢٠٦.

(٥٠) أبو يوسف ، الخراج – ص١١٧،١١٨ – ط دار المعرفة ، الأحكام السلطانية للماوردي – مرجع سابق – ص ٣٠٣ دار الكتاب العربي – بيروت ، بداية المجتهد لابن رشد – ٢٨٨/١ ، بلغة السالك إلى أقرب المسالك – ٣٦١/١ ، المغني لابن قدامة – ٢٣/٣.

(٥١) سورة الحشر الآية [٨]

(٥٢) سورة الحشر الآية [٩]

(٥٣) سورة الحشر الآية [١٠]

(٥٤) أبو يوسف ، الخراج – ص٣٥،٣٦ ، الخراج ليحيى بن آدم – رقم ١٠٥،١٣١ ، الاستخراج لأحكام الخراج – ص٢٣،٢٧ ، الأموال لأبي عبيد –رقم ١٥٠،١٥٢،١٥٣ ، بداية المجتهد – ٢٨٨/١ ، المغني – ٢٣/٣.

(٥٥) الكاندهلوى حياة الصحابة – ٢١١/٢ – دار الشهبا.

(٥٦) الإمام البلاطنسي ، تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال – ص ١٤٠،١٤١ ط دار الوفاء المنصورة ١٤١٢هـ/١٩٩٢

(٥٧) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية –ص٤٣،٤٥ – دار الشعب بالقاهرة ١٩٧٥

(٥٨) مثال ذلك ما رواه الفضل بن سهل عن رسولي الروم والحبشة اللذين قابلهما وتحدث معهما ، ولما حكى ما دار للمأمون أمره أن يأمر لهما بعشرين ألف دينار ، وأضاف المأمون قائلا للفضل: "واجعل العذر سدة بيني وبينهما لولا حقوق الإسلام وأهله لرأيت اعطاءهما ما في بيت مال الخاصة والعامة دون ما يستحقانه . انظر نصيحة الملوك للماوردي –ص ٣٨٨ – مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية – ص ١٩٨٨. كذلك قال سحنون: "وإذا جاء رسول من الطاغية لا ينبغي لأمير المؤمنين أن يجازيه بشئ إلا أن يرى لذلك وجهاً يرى فيه صلاح للمسلمين فيجتهد" انظر أقضية رسول الله – ﷺ – لابن الطلاع القرطبي –ص٥٧ – دار الوعي – حلب ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م

(٥٩) السير توماس أرنولد – الدعوة إلى الإسلام – ص ٧٩ – ٨١ – ترجمة د./ حسن إبراهيم حسن وآخران – ط ناشر القاهرة ١٩٥٧

(٦٠) المقريزي . المواعظ والاعتبار – ١٤٣/١ – ط دار التحرير بولاق – ١٢٧٠هـ.

(٦١) يوسف إبراهيم يوسف – النفقات العامة في الإسلام –ص ٣٥.

(٦٢) أبو يوسف . الخراج – ص١١٤.

(٦٣) أبو يوسف . الخراج – ص٩١٤ ، الإدارة الإسلامية في عز العرب – أ. محمود كرد علي –ص ١١٦.

(٦٤) يحيى بن آدم . الخراج – ص٦٧ رقم ٢٢٦ ، الأموال لأبي عبيد – ص٥٨٨ رقم ١٩٠٨.

(٦٥) أبو يوسف . الخراج – ص١١٤.

(٦٦) السيد عطية عبدالواحد – دور السياسة المالية في تحقيق التنمية الاقتصادية – مرجع سابق – ص٧٦.

(٦٧) المرجع السابق.

(٦٨) ابن رجب الحنبلي . الاستخراج في أحكام الخراج – ص٨٩: ٩٠.

(٦٩) المرجع السابق – ص٩٠

(٧٠) ابن قدامة . المغنى – ٤٥٠/٦.

(٧١) الماوردي . الأحكام السلطانية – مرجع سابق – ص ١٢٨, ١٢٩.

(٧٢) المرجع السابق – ص١٢٨.

(٧٣) السيد عطية عبدالواحد – دور السياسة المالية الإسلامية في تحقيق التنمية الاقتصادية – مرجع سابق –ص٢٤٣.

(٧٤) أحمد حافظ الجويني – اقتصاديات المالية العامة دار العهد الجديد للطباعة ١٩٧٦ ، د /يوسف إبراهيم يوسف – النفقات العامة في الإسلام –ص٢٠٦.

(٧٥) أبو يوسف . الخراج –ص١٠٥ ، الأحكام السلطانية للماوردي – مرجع سابق – ص ١٨٥, ١٨٦.

(٧٦) المسعودي . مروج الذهب – ٢٤٤/٢ ، د./ يوسف إبراهيم يوسف – النفقات العامة في الإسلام –ص٢٠٨.

(٧٧) UNICEV and OXFAM International - 1999

البنك الدولي – تقرير عن التنمية في العالم – ٢٠٠٠/٢٠٠١ – ص ٨١, ٨٢.

(٧٨) البنك الدولي – تقرير عن التنمية في العالم – ٢٠٠٠/٢٠٠١ – ص٨٢.

(٧٩) تؤكد الدراسات ارتفاع التكاليف التي تواجه الفقراء من أجل إشباع الحاجات الأساسية وهي كبيرة جداً ، ففي ريف مدغشقر حيث تعتبر فرص الحصول على المياه ضعيفة ، تقل تكاليف الفرصة البديلة المرتفعة لانتظام الفتيات في المدارس من فرص تعلم الفتيات وكثيراً ما يدفع الفقراء مبالغ كبيرة مقابل خدمات البنية الأساسية ففي نواكشوط بموريتانيا تنفق معظم الأسر منخفضة الدخل ١٤ : ٢٠٪ من ميزانياتها على الماء ، وهي تكاليف ناتجة عن ضآلة البنية الأساسية القائمة للمياه والتكاليف الأعلى للكميات الصغيرة التي يشتريها الفقراء وبالمثل تحول التكاليف العالية للوصلات دون تمتع الأسر الفقيرة بخدمات الطاقة ، ففي المناطق الريفية قد تتكلف إقامة وصلة مع شبكة الكهرباء ٢٠ ٢٠٠٠ دولار وفي الكثير من الحالات ، لا يتوفر للفقراء ببساطة خيار استهلاك المياه والطاقة الرخيصين في شبكة تجارية. انظر: البنك الدولي – تقرير عن التنمية في العالم – ٢٠٠٠/٢٠٠١ – ص ٨٢.

(٨٠) المصدر السابق – ص٨٢.

(٨١) ابن عرفة حاشية الدسوقي ج١ /٤٩٢.

(٨٢) النووي .المجموع ج٦/٢٠٢.

(٨٣) الماوردي الأحكام السلطانية ص ١٢٢.

(٨٤)أبو عبيد الأموال . ص ٥٠٢ رقم ١٧٧٧.

(٨٥) أبو عبيد . الأموال ص ٥٠٢ رقم ١٧٧٩.

(٨٦) يوسف القرضاوي فقه الزكاة – ج ٥٦٧/٢ – ط مؤسسة الرسالة.

(٨٧) إبراهيم فؤاد أحمد علي – الموارد المالية في الإسلام – ص ٣٦١ – مكتبة الأنجلو المصرية – ط١٩٧٢.

(٨٨) يوسف القرضاوي – فقه الزكاة – ج ٥٧٩/٣

(٨٩) سورة البقرة الاية [١٧٧]

(٩٠) ومن هذه النصوص: ما روته فاطمة بنت قيس أنها سألت النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الزكاة فقال "إن في المال لحقاً سوى الزكاة" ثم تلا هذه الآية التي في البقرة. أخرجه ابن ماجه في سننه – ج٧٥٠/٢.

(٩١) الإمام الجويني . غياث الأمم في التياث الظلم– ص ٢٣٣ – تحقيق. د./ عبدالعظيم الديب – مكتبة إمام الحرمين ط أولى ١٤٠٠هـ – الشئون الدينية بدولة قطر.

(٩٢) السيد عطية عبدالواحد – دور السياسة المالية الإسلامية في تحقيق التنمية الاقتصادية – مرجع سابق – ص ٦٥٧ د./ رفعت العوضي – من التراث الاقتصادي للمسلمين – ص ٢١٠ – إدارة الصحافة والنشر – مكة المكرمة ١٤٠٤هـ

(٩٣) رفعت المحجوب – المالية العامة – مرجع سابق –ص ٥٢.

(٩٤) على لطفي – اقتصاديات المالية العامة – ص٤٤.

Bastable- Public Finance - London - 1972 - P.13. -

أهم مراجع البحث ومصادره

١- إبراهيم عويس – الاقتصاديات الخفية خطر على التوازن الاقتصادي في العالم الإسلامي – مجلة الاقتصاد الإسلامي – دبي – عدد يونيو ١٩٩٥.

٢- إبراهيم فؤاد – الموارد المالية في الإسلام – معهد الدراسات الإسلامية – ٦٨/١٩٦٩.

٣- أبو داود – سنن أبي داود – ط دار الحديث – القاهرة.

٤- أبو عبيد – الأموال – تحقيق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٨٦.

٥- أبو يوسف – الخراج – ط دار المعرفة.

٦- أحمد بن حنبل – مسند الإمام أحمد – ط دار الفكر ، ط دار الحلبي ، ط دار المعارف بمصر تحقيق أحمد شاكر.

٧- الإمام البلاطنسي – تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال – دار الوفاء المنصورة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٨- الإمام الجويني – غياث الأمم في التياث الظلم – ط دار الكتب العلمية بيروت.

٩- ابن الطلاع القرطبي – أقضية رسول الله ﷺ – دار الوعي – حلب ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٠- ابن العربي – أحكام القرآن – ط دار الفكر – تحقيق محمد على البجاوي .

١١- ابن تيمية

- الحسبة في الإسلام – المطبعة السلفية ومكتبتها ١٤٠٠هـ.
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية – دار الشعب القاهرة ١٩٧٧.

١٢- ابن حجر العسقلاني – فتح الباري شرح صحيح البخاري – ط دار الغد العربي.

١٣- ابن حزم الأندلسي – المحلى – مطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٠.

١٤- ابن رجب الحنبلي – الاستخراج في أحكام الخراج – ط دار المعرفة – بيروت.

١٥- ابن رشد – بداية المجتهد – ط الحلبي.

١٦- ابن عليش – شرح منح الجليل على مختصر خليل – ط الأميرية ببولاق ١٢٩٤هـ.

١٧- ابن قدامة – المغني – ط مكتبة القاهرة.

١٨- ابن كثير – البداية والنهاية – ط دار الغد العربي – القاهرة

١٩- ابن ماجه – سنن ابن ماجه – ط دار إحياء الكتب العلمية – بيروت.

٢٠- ابن منظور – لسان العرب – ط دار المعارف.

٢١- ابن نجيم – الأشباه والنظائر – ط الحلبي.

٢٢- البخاري – كشف الأسرار على أصول البزدوي – ط استانبول – ١٣٠٧هـ.

٢٣- البهوتي – كشاف القناع – ط دار النصر الحديثة – الرياض.

٢٤- الترمذي – سنن الترمذي – ط الحلبي.

٢٥- توماس أرنولد – الدعوة إلى الإسلام – ترجمة: د./ حسن إبراهيم حسن – ط: ٢ – القاهرة ١٩٥٧م.

٢٦- الجوهري – مختار الصحاح – دار المنار – القاهرة

٢٧- حازم الببلاوي – دور الدولة في الاقتصاد – ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩م.

٢٨- الخرشي – شرح الخرشي على مختصر خليل – ط الأميرية ببولاق – ١٣١٨هـ.

٢٩- الراغب الأصفهاني – معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم – ط دار الكتب العلمية – بيروت – ط أولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧

٣٠- الرصاع – شرح حدود ابن عرفة – ط دار الغرب الإسلامي – بيروت – ١٩٩٣م.

٣١- رفعت العوضي – من التراث الاقتصادي للمسلمين – إدارة الصحافة والنشر – مكة المكرمة ١٤٠٤هـ.

٣٢- رفعت المحجوب – المالية العامة – دار النهضة العربية ١٩٧٥.

٣٣- رمضان صديق – سياسة تخفيض الإنفاق العام في مصر – دار النهضة العربية ٢٠٠٠.

٣٤- زكريا محمد بيومى

- المالية العامة الإسلامية – ط دار النهضة العربية – ١٩٧٩.

- مبادئ المالية العامة – ط دار النهضة العربية.

٣٥- الزمخشرى – أساس البلاغة – ط الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة – ١٩٨٥.

٣٦- الزيلعي – تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق – ط الأميرية ببولاق – ١٣١٣هـ.

٣٧- زين العابدين ناصر

- أصول المالية العامة والتشريع المالي – عبدالمنعم عبدالغنى – ط٢٠٠٠/٢٠٠١

- علم المالية العامة دراسة للمبادئ العامة للمالية العامة والنظام الضريبي المصري

٣٨- السرخسي – المبسوط – ط السعادة بمصر ١٣٢٤هـ.

٣٩- السيد عبدالمولى – المالية العامة – دراسة للاقتصاد العام – ط مطبعة جامعة القاهرة – ١٩٨٦.

٤٠- السيد عطية عبدالواحد – دور السياسة المالية الإسلامية في تحقيق التنمية الاقتصادية – ط دار النهضة العربية ١٩٩٣

٤١- سيد قطب – العدالة الاجتماعية في الإسلام – مطبعة دار إحياء الكتب العربية – القاهرة ١٩٥٨

٤٢- عادل أحمد حشيش – الدعم السلعي والأمن الغذائي في مصر – دار الجامعات المصرية- الإسكندرية.

٤٣- عادل الجبار – سياسات توزيع الدخل في مصر – مركز الدراسات والاستراتيجية – مؤسسة الأهرام القاهرة العدد٥٥.

٤٤- عبدالحميد محمد القاضي – اقتصاديات المالية العامة – دار الجامعات المصرية – ١٩٨٠

٤٥- عبدالفتاح عبدالرحمن عبدالمجيد – اقتصاديات المالية العامة – ط٢ – ١٩٩٦.

٤٦- عبدالكريم صادق بركات علم المالية العامة – حامد عبدالمجيد دراز – مؤسسات شباب الجامعة الإسكندرية

٤٧- العز بن عبدالسلام – قواعد الأحكام في مصالح الأنام – مكتبة الكليات الأزهرية – ١٤١١هـ/١٩٩١.

٤٨- علي الخفيف – المنافع – مجلة القانون والاقتصاد – كلية الحقوق بجامعة القاهرة ١٩٥٠

٤٩- عوف محمود الكفراوى – سياسة الإنفاق العام في الإسلام وفى الفكر المالي الحديث دراسة مقارنة – مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية – ١٤٠٩هـ/١٩٨٩

٥٠- الغزالى – المستصفى – ط دار الكتب العلمية – بيروت.

٥١- القاسمي – محاسن التأويل – ط دار الفكر.

٥٢- القرطبي – الجامع لأحكام القرآن – ط دار القلم بمصر – تحقيق محمد إبراهيم الجمل.

٥٣- قطب إبراهيم قطب – النظم المالية في الإسلام – ط الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٠.

٥٤- الكاندهلوي – حياة الصحابة – ط: دار الشهباء.

٥٥- كيمبرلي أن ليوت – الفساد والاقتصاد العالمي – ترجمة محمد جمال إمام – مركز الأهرام للتجارة والنشر – ط أولى ٢٠٠٠.

٥٦- الماوردي

– النكت والعيون – ط دار الكتب العلمية – بيروت.

– الأحكام السلطانية – ط الحلبي – ط دار الكتب العلمية بيروت.

٥٧- محمد باقر الصدر – اقتصادنا – ط دار الفكر – بيروت – ١٩٦٩.

٥٨- محمد حلمي مراد – مالية الدولة – مطبعة نهضة مصر – بدون.

٥٩- محمد زكي المسير – اقتصاد المالية العامة والنظام المالي في الإسلام – دار النهضة العربية – ط ثانية – ١٩٨٠.

٦٠- المقريزي

– إغاثة الأمة بكشف الغمة – ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– المواعظ والاعتبار – ط: دار التحرير – بولاق.

٦١- نظام الملك الطوسي – سير الملوك – ترجمة د./ يوسف بكار – دار الثقافة الدوحة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧

٦٢- النووي – روضة الطالبين – ط المكتب الإسلامي بدمشق – ١٣٨٨هـ.

٦٣- يحيى بن آدم – الخراج – ط دار المعرفة – بيروت.

٦٤- يوسف إبراهيم يوسف – النفقات العامة في الإسلام – دار الكتاب الجامعي – القاهرة – ١٩٨٠.

٦٥- يوسف القرضاوي – فقه الزكاة – مؤسسة الرسالة – بيروت.

66- Bastable- Public Finance - London - 1972

67- UNICEV and OXFAM International 1999

68- World Bank: Investing in Health.

الدوريات :

٦٩- البنك الدولي – تقرير عن التنمية في العالم ٢٠٠٠/٢٠٠١.

٧٠- المؤتمر العلمي السنوي السادس بكلية تجارة بنها – البعد الاجتماعي لبرنامج الإصلاح الاقتصادي – مكافحة الفقر في تجربة مصر وماليزيا – المؤتمر العلمي السنوي السادس بكلية تجارة بنها – نوفمبر ١٩٨٨.

Abstract

The Ideal Quantity for Public Expenditure: A Comparative Study with Islamic Financial System

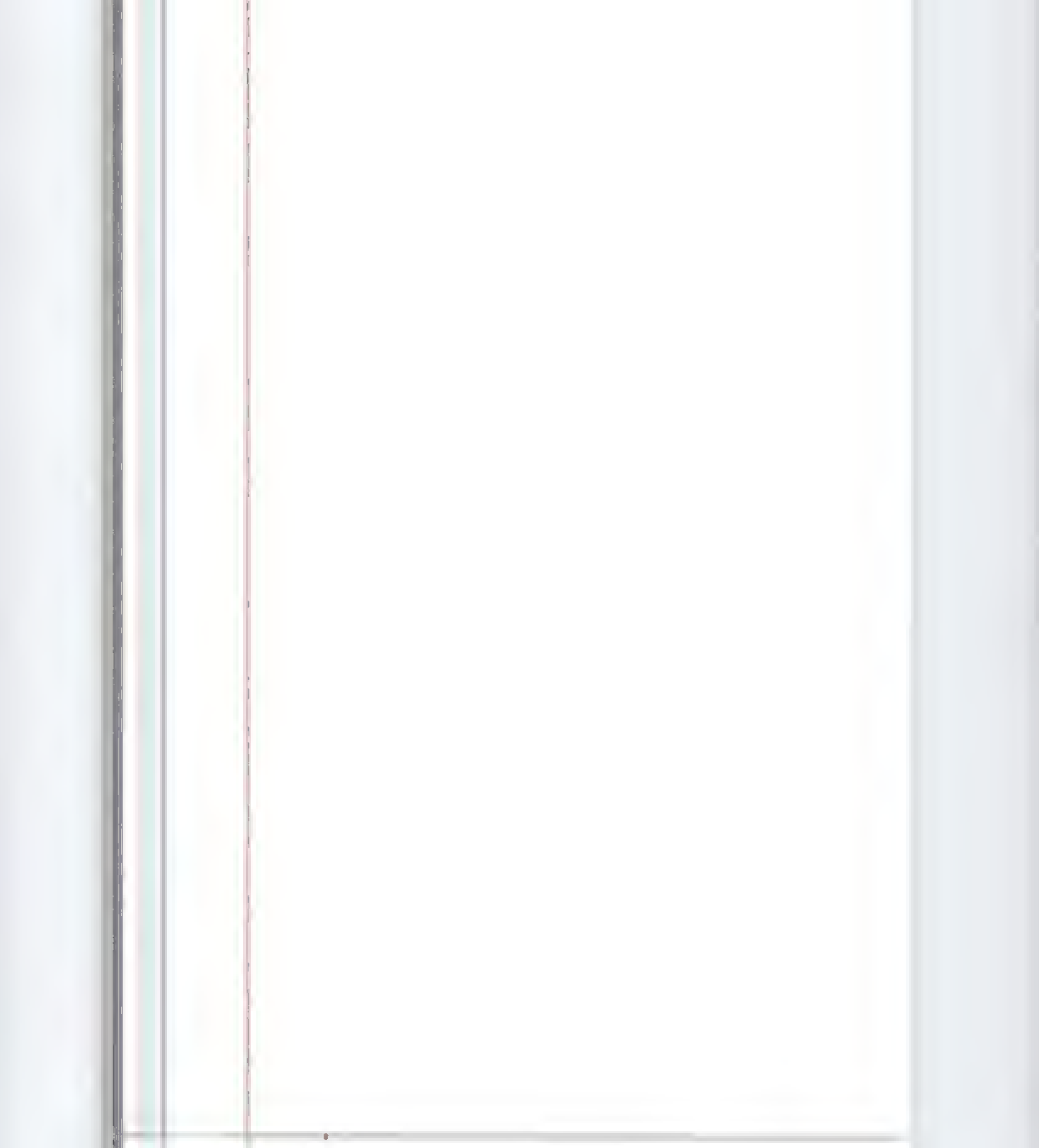
By Dr. Sayid Hassan Abdallah

The quantity for the general financial expenditure is one of the main goals of modern Islamic financial politics. It is based on the idea of equal benefit required from the general expenditure with the monetary fund which is designated for a year's expense. For this policy to be successful, the general expenditure must be wisely used. This policy finds its foundation and principles from an Islamic perspective in the Shariah teachings and its applications in the Islamic financial politics which is elevated as being a legal Shariah obligation.?

«جُمَل» الزَّجَّاجِيِّ في الأندلس

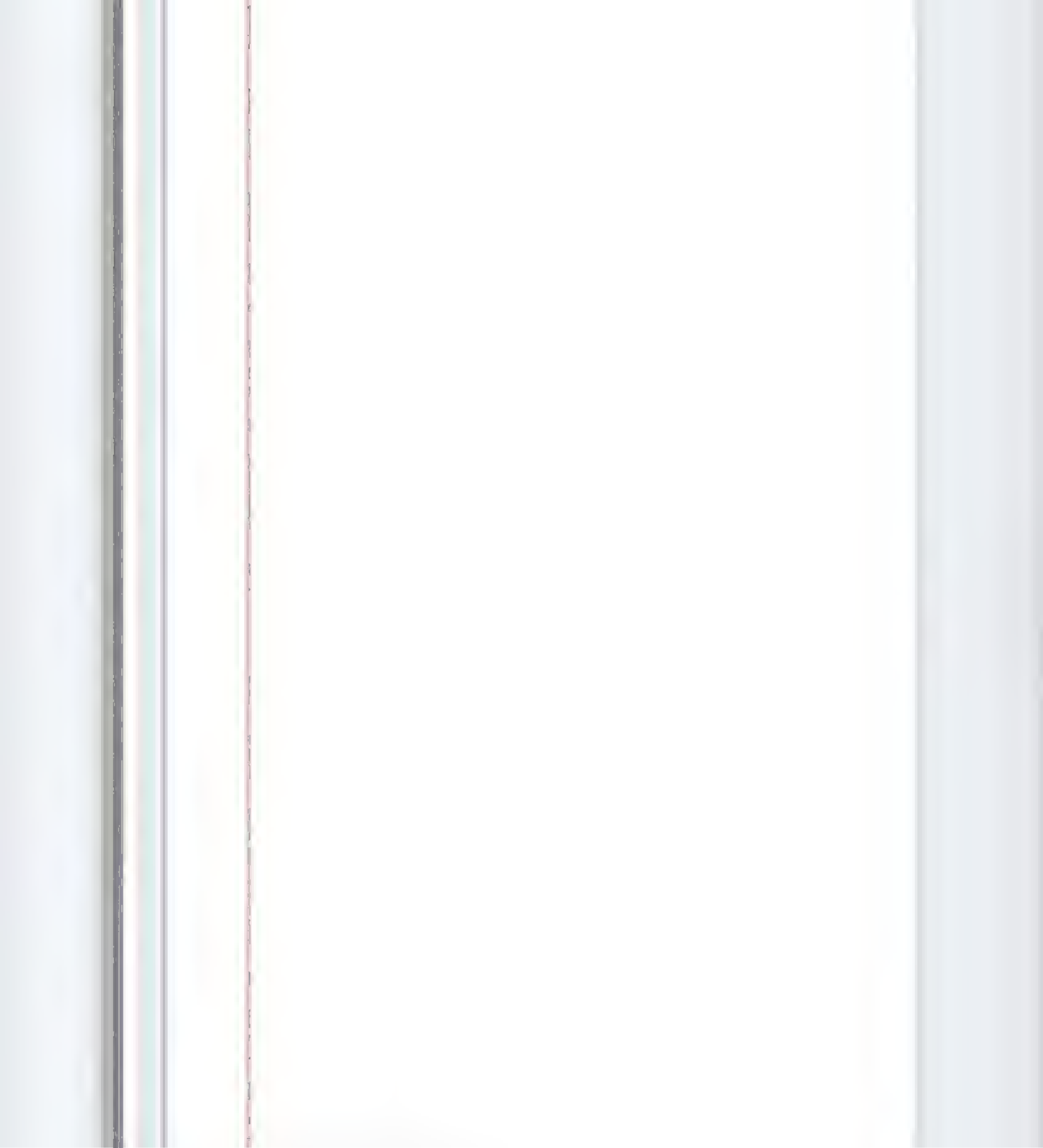
د. رجب عبدالجواد إبراهيم*

* أستاذ علم اللغة المساعد بقسم اللغة العربية – جامعة حلوان – مصر



ملخص البحث:

يعرض هذا البحث لكتاب " الجمل في النحو " للزَّجَّاجي (ت ٣٣٩هـ)، ويبيّن أهميته من الناحية التعليمية والمنهجية، ثمَّ يتتبع تاريخ وصوله إلى الأندلس، واهتمام الأندلسيين به اهتماماً فاق الاهتمام بكتاب سيبويه؛ منذ وصوله إلى سقوط الخلافة (ت ٨٩٦هـ)، ثمَّ يذكر علماء الأندلس الذين تناولوا الكتاب بالشرح أو بالتعليق أو بالنقد والتمحيص قرناً قرناً، ذاكراً عدد الذين تناولوه في كلّ قرن ومرتّباً إياهم ترتيباً تاريخياً بحسب تاريخ الوفاة، ثمّ يشير إلى كتب هؤلاء العلماء ويبيّن المطبوع منها والمخطوط والمفقود، في إطار ثلاثة اتجاهات تناولت الكتاب: اتجاه يشرح ويوضّح الكتاب بكامله، واتجاه يشرح ويوثّق أبيات الكتاب فقط، واتجاه ينقد ويمحّص الكتاب.



مُقدِّمــة

للكتب حظوظ كحظوظ البشر، وحظُّ كتاب "الجمل في النحو" لأبي القاسم الزجَّاجي (ت ٣٣٩هـ) أطبق البلدان الإسلامية: مشرقها ومغربها شهرةً وانتشاراً، حتى كان له في بلدان الغرب الإسلامي وحدها مائة وعشرون شرحاً، ولا يرجع ذلك إلى السبب الديني الذي أفاض فيه مَنْ أرَّخوا للزجَّاجي ولحياته أنَّه وضع كتاب "الجمل" في مكة المكرَّمة بجوار الكعبة، وأنه كان كلَّما انتهى من باب منه طاف بالكعبة سبعاً، وبعد أن انتهى منه دعا في الكعبة أن ينتفع الناس به؛ وإنَّما يرجع ذلك إلى أسباب موضوعية أخرى تتعلَّق بالكتاب نفسه، الأمر الذي جعل هذا الكتاب يستأثر باهتمام النحويين في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء.

فكتاب "الجمل" للزجَّاجي يُعدُّ أول كتاب في النحو التعليمي يضع الناشئة والمتعلِّمين نصب عينيه، بعد أن كان النحو منذ كتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ) إلى أن وضع الزجَّاجي كتابه يُقدَّم لفئة خاصَّةٍ من الدارسين، فكتاب سيبويه؛ وهو إمام النحاة لا تمكن الاستفادة منه الاستفادة التعليمية المرجوَّة دون الاستعانة بنحويٍّ متمرِّس، بل رآه بعض النحويين من الصعوبة بمكان يشبه ركوب البحر، فقد حكى السيوطي (ت ٩١١هـ) في البغية أنَّ المبرِّد (ت ٢٨٥هـ) كان يقول لمن أراد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه. هل ركبت البحر؟! تعظيماً واستعظاماً لما فيه.

لقد ظلَّ النحو بعد سيبويه ما يقرب من قرنين من الزمان يدور في فلك كتابه؛ فمن النحويين من قرَّب معانيه واختصر أبوابه؛ كما فعل المبرِّد (ت ٢٨٥هـ) في كتابه "المقتضب"، ومنهم من أعاد ترتيبه وتبويبه بجمع المسائل المتناثرة في مكان واحد؛ كما فعل ابن السرَّاج (ت ٣١٦هـ) في كتابه "الأصول في النحو"، والذي قيل فيه. "ما زال النحو مجنوناً حتى عقله ابن السرَّاج بأصوله"، ومنهم من قام بشرحه وتوضيح مسائله؛

كما فعل السِّيرافي (ت ٣٦٨هـ) والرُّمّاني (ت ٣٨٤هـ)، ومنهم من علّق عليه وناقش مسائله· كما فعل أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) في كتابه التعليقة على كتاب سيبويه .

أمّا الزجّاجي (ت ٣٣٩هـ) فقد نحا بالنحو مَنْحىً جديداً على خلاف سابقيه أو معاصريه، بتقريب النحو إلى أفهام الناس عامّة وأفهام المبتدئين خاصّة، الأمر الذي جعل كبار النحويين الذي جاءوا بعده يسلكون مسلكه· كما فعل أبو عليّ الفارسي في كتابه الإيضاح وابن جنّي في كتابه اللُّمع ، ولكن يظلّ للزجّاجي فضل السبق

إنّ أهم ما يتميز به كتاب الجمل · للزجّاجي أنه نأى بالمتعلّمين عن بُؤر الخلاف النحوي التي اتسع مداها بين البصريين والكوفيين، فقد أورد في كتابه أحسن ما قيل من الآراء والحجج في المسألة النحوية الواحدة بغض النظر عن كون الرأي الذي اختاره بصرياً أو كوفياً، ولذلك عكس كتابه · الجمل شخصيته المستقلة البعيدة عن التعصّب أو التقليد، ولذا اختلف في انتماء الزجّاجي، فقد عدّه أبو بكر الزُّبيدي بصري المذهب، ووضعه في الطبقة العاشرة، ومنهم من عدّه بغدادي المذهب يجمع بين النحو البصري والكوفي، وقد أدّى هذا إلى أن يصبح كتاب الجمل كتاباً نحوياً تعليمياً بلا مذهب ولا موطن، فهو كتاب المصريين وأهل المغرب وأهل الحجاز واليمن والشام.

لقد عَرَض الزجّاجي أبواب النحو عَرْضاً سهلاً ميسوراً بأسلوب أدبي عذْب، بعيداً عن الجدل والتعليل الفلسفي، مع الاختصار والتركيز في عرض المسائل النحوية، والتدليل عليها بشواهد من القرآن الكريم بلغت ما يربو على مائة وعشرين آية، وبشواهد من الشعر والرجز بلغت مائة وستين بيتاً، وبعدد لا يمكن إحصاؤه من الأمثلة التي صنعها للقواعد النحوية، وبحديثين شريفين فقط، وقد بلغ مجموع أبواب الكتاب مائة وخمسة وأربعين باباً· جمعت بين النحو والصرف والأصوات والضرورات الشعرية والإملاء والخط.

وهذا البحث يرصد ما دار حول هذا الكتاب من دراسات نحوية في الأندلس منذ وصوله إليهم إلى أن سقطت الخلافة في نهاية القرن التاسع الهجري، وقد سارت هذه المؤلفات في ثلاثة اتجاهات: اتجاه يشرح كتاب الجمل ويوضّح نصوصه وقواعده· كما فعل ابن عصفور (ت ٦٦٣هـ) وغيره، واتجاه ثانٍ يشرح شواهده الشعرية فقط، وينسبها إلى أصحابها، ويبيّن وجه الاستشهاد النحوي بها، كما فعل ابن سيده الأندلسي

(ت٤٥٨هـ) وغيره، واتجاه ثالث يستخرج الأوهام والخلل الموجود في كتابه "الجمل" ناظراً إليه بعين النقد والتمحيص: كما فعل ابن السِّيد (ت ٥٢١هـ) في "إصلاح الخلل الواقع في الجمل".

ويؤكد البحث أنه لم يلق كتابٌ في النَّحو من العناية والاهتمام لدى الأندلسيين ما لقيه كتاب "الجمل في النَّحو" لأبى القاسم الزجَّاجي (ت ٣٣٩ هـ)، فقد تحقَّق له ما لم يتحقَّق لكتاب سيبويه من الشروح والتعليقات والتقييدات.

فمنذ أن وصل كتاب "الجمل" إلى الأندلس في نهاية القرن الرابع الهجري تلقفته أيدي علماء الأندلس بالشرح والتعليق والتقييد والتفنيد، يؤكد ذلك ما قاله اليافعي في مرآة الجنان: "وأخبرني بعض فضلاء المغاربة أنَّ عندهم لكتاب الجمل مائة وعشرين شرحاً"[1]، وما قاله الشيخ محمد الطنطاوي: "ولهذا الكتاب حظوة عند المغاربة تداني كتاب سيبويه عند المشارقة، فتصدَّى الكثير لشرحه وشرح شواهده"[2].

ومن خلال استقرائي لتاريخ علماء اللغة والنحو في الأندلس[3] وجدت أن عدد الذين شرحوا كتاب "الجمل" أو علَّقوا عليه، أو فنَّدوه بالنقد والتمحيص، أو شرحوا أبياته قد بلغ ثمانيةً وأربعين عالما: كان منهم في نهاية القرن الرَّابع الهجريّ عالمٌ واحدٌ فقط، وكان منهم في القرن الخامس الهجري ستة علماء، وكان منهم في القرن السادس الهجري ثلاثة عشر عالمًا، أمَّا القرن السابع: وهو قمة الاهتمام بالكتاب، فقد بلغ عدد الذين تناولوه بالشرح أو التعليق واحداً وعشرين عالماً، وفى القرن الثامن الهجريّ قلَّ عدد المهتمين بالكتاب؛ بل قلَّ عدد المهتمين بعلوم العربية؛ نظرًا للظروف السياسية التي كانت تمرُّ بها الأندلس عامة، ولذا وجدنا عدد الذين تعرَّضوا بالشرح لكتاب "الجمل" ستةً فقط.

أمَّا القرن التاسع الهجري فلم أعثر على أحد اهتمَّ بكتاب "الجمل" إلا إشارة من د. عياد الثبيتي في تحقيقه لكتاب "البسيط في شرح جمل الزجَّاجي" السِّفر الأول لابن أبى الربيع (ت ٦٨٨ هـ)، فقد ذكر أنَّ هناك شرحاً للجمل لأبى بكر بن عبيدة الإشبيلى (ت ٨٠٦ هـ)، وله ذكر في كتاب "شرح ألفية ابن معطٍ للرُّعيني"، مخطوطة برلين - ل ٩٤١.

وسوف أعرض لمن تصدَّى لكتاب "الجمل" من الأندلسيين في ستة قرون: الرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والثامن، والتاسع الهجريّ مراعيا الترتيب الزمني

لهؤلاء العلماء، ثم بعد ذلك أبيِّن لماذا هذا الاهتمام بكتاب "الجمل" دون غيره من كتب النحو.

أولا: "الجمل" في الأندلس في القرن الرابع الهجري:

يمكنني أنْ أرجِّح أنَّ كتاب "الجمل" للزجَّاجي شقَّ طريقه إلى الأندلس عن طريق الحسين بن الوليد بن نصر المعروف **بابن العرِّيف النحويّ** (ت ٣٩٠) بعد وفاة الزجَّاجي بخمسين سنة، فابن العرِّيف رحل إلى المشرق، وتلقَّى العلم على أيدي علمائهم. ثم عاد إلى الأندلس بعلم وافر، وحمل معه كتبًا مشرقية كثيرة إلى الأندلس، وقد استأدبه المنصور لبنيه وقرَّبه من صحبته، وهو أول من تصدَّى لكتاب "الجمل" من الأندلسيين بالشرح، فله كتاب "شرح جمل الزجَّاجي"، منه نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية. القاهرة، تحت رقم ٤٦٤ نحو.

ثانيا: "الجمل" في الأندلس في القرن الخامس الهجري:

أول من تصدَّى لجمل الزَّجاجيّ بعد ابن العرِّيف هو **ثابت بن محمد أبو الفتوح الجرجاني الأندلسيّ النحويّ (ت ٤٣١ هـ)**، وهو مشرقي رحل إلى الأندلس بعد أبي على القالي، وكان إمامًا في العربية، متمكِّنًا في الاداب، قال عنه ابن الخطيب: لم يدخل الأندلس أكمل منه في علمه وأدبه، وقد قتله باديس أمير صنهاجة، وقد ذكر ابن خير الإشبيلي في فهرسته وابن الخطيب في الإحاطة أنَّ له شرحًا على جُمل الزجاجيّ.

أمَّا الثاني فهو خلف بن فتح بن جوديّ القيسيّ اليابُرِي أبو القاسم المعروف بابن المَوْتَى (ت ٤٣٤ هـ)، فقد كان مقرئًا نحويًّا، ذكر ابن الأبَّار أن له كتاب "النَّاهج في شرح ما أَشْكَل من الجمل للزجَّاجيّ"، وقد ذكره السَّيوطى (ت ٩١١ هـ) في كتابه "همع الهوامع" في باب بناء المصدر.

أمَّا الثالث فهو إسحاق بن الحسن القرطبي أبو الحسن المعروف بابن الزيَّات (ت٤٤٠هـ)، فقد كان نحويًّا مُتْقِنًا، روى عن أبي عثمان سعيد بن محمد المعروف بنافع، ذكر ابن الأبَّار أنَّ له شرحًا على كتاب "الجمل للزجَّاجي، أحسن فيه وجوَّد"، ويقول ابن الأبَّار: وقفتُ على نسخة من "الجمل" مقروءة على ابن الزيَّات سنة ثمانٍ وأربعين وأربعمائة؛ بعد وفاته[٧].

أمَّا الرابع فهو على بن إسماعيل بن سيده اللُّغويّ النَّحويّ المُرْسيّ الضرير، أبو الحسن (ت٤٥٨ هـ) نابغة عصره[٨]، فلم يكن في زمانه أعلم منه بالنحو واللغة والأشعار وأيام العرب وما يتعلَّق بها، ذكر ابن خير الإشبيلي أنَّ له شرحًا على أبيات الجمل، ومن هذا الشرح نسخة مخطوطة في المكتبة الأحمدية بتونس تحت رقم ١٤٩٣.

أمَّا الخامس فهو سعيد بن عيسى بن أحمد بن لُبّ الرُّعينى الطُّليطليّ المعروف بالأصفر والقَصْري؛ لأنه وُلد بقصر عطية باللجّ من أعمال طُلَيْطلة (ت٤٦٢ هـ)[٩]، كان عالماً بالعربية والآداب واللغات، وقد ذكر ابن الأبَّار وابن عبد الملك أنَّ له شرحًا على كتاب الجمل سمَّاه: "الحُلَل شرح الجمل"، وذكرا أن له شرحًا آخر على أبيات الجمل، وله أيضًا تقييد على بعض جُمل الزجَّاجى، منه نسخة مخطوطة في مكتبة الأسكوريال بمدريد تحت رقم ١٠٩.

أمَّا السادس وآخر من تصدَّى لكتاب "الجمل" في القرن الخامس الهجريّ فهو **يوسف بن سليمان بن عيسى النحويّ الشُّنْتَمَرِيّ المعروف بالأعلم (ت٤٧٦هـ)**[١٠]، كان إماماً في النحو، وكانت الرِّحلة في وقته إليه، له شرح على "الجمل"، وله شرح آخر على أبيات الجمل، منه نسخة مخطوطة في المكتبة السُّليمانية، لاغولى، إسلامبول رقم ٣٢٥٥.

ثالثا: "الجمل" في الأندلس في القرن السادس الهجري:

إنَّ أول مَنْ تعرَّض لكتاب "الجمل" في بدايات القرن السادس الهجريّ هو **عبد الله بن محمد بن السِّيد النَّحوى البطليوسيّ (ت ٥٢١ هـ)**[١١]، فقد كان إمامًا في اللغة والآداب، سابقًا مُبرِّزًا، وتواليفه دالَّة على رسوخه واتساع معارفه، نظر إلى كتاب الجمل بعين فاحصة ناقدة في كتابه: "إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل"، وقد نُشر هذا الكتاب مرَّتين: مرَّةْ في الرياض سنة ١٩٧٩م بتحقيق د. حمزة النشرتى، ومرَّة في بغداد سنة ١٩٨٠م بتحقيق سعيد عبد الكريم سعودي وإشراف د. إبراهيم السامرَّائى تحت عنوان: "كتاب الحُلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل"، ثم تصدَّى ابن السِّيد لأبيات "الجمل" فشرحها في كتابه "الحُلل في شرح أبيات "الجمل"، وقد نُشر في القاهرة سنة ١٩٧٩م بتحقيق د. مصطفى إمام.

أمَّا الثاني فهو علي بن أحمد بن خلف بن محمد الأنصاري الغرناطي أبو الحسن المعروف بابن البَاذش (ت ٥٢٨ هـ)، فقد كان أوحد زمانه إتقانا ومعرفة وتفرُّدًا بعلم العربية، تصدَّى لستة كتب من أمهات كتب النحو لدى المشارقة فشرحها وفكّ مُغْلَقها؛ وهي كتاب سيبويه، ومقتضب المبرّد، وأصول ابن السرَّاج، وإيضاح الفارسي، والكافي في النحو للنحَّاس، ثم الجمل في النحو للزجَّاجي، ذكر هذه الشروح الستة ابن الخطيب في الإحاطة، وتابعه السيوطي في البغية[١٢].

أمَّا الثالث فهو يوسف بن يبقى بن يوسف بن مسعود بن عبد الرحمن بن يسعون التُّجيبي النحويّ التاجليّ أبو الحجاج المعروف بالشِّنْتَشيّ (ت٥٤٠هـ)، كان نحويًّا لُغويًّا فقيهًا، حسن الخط والوراقة، من جلّة علماء الأندلس وأدبائها، له شرحان أحدهما على أبيات الإيضاح للفارسي، والثاني على أبيات جُمل الزجاجّي، والأول منهما اسمه: الإيضاح في شرح ما أُعْتِمَ من شواهد الإيضاح، والثاني نقل عنه ابن هشام الأنصاريّ في "مغنى اللبيب"[١٣].

أمَّا الرابع فهو عبيد الله بن عمر بن هشام الحضرميّ الإشبيلي أبو محمد وأبو مروان(ت٥٥٠ هـ)، وهو المعروف بعُبَيْد، كان مُقرئًا نحويًّا اديبًا شاعرًا، احكم العربية، وتصدَّى للإقراء والتعليم، وقد سب إليه الفيروزا باديّ في "البلغة" شرحا لأبيات جُمل الزجاجيّ[١٤].

أمَّا الخامس فهو أحمد بن عبد الجليل بن عبد الله، أبو العبَّاس التُّدميريّ (ت٥٥٥هـ)، كان عالمًا بالنحو واللغة والاداب، مقدَّمًا في صنعة الإعراب، ضابطا للغة، له حول كتاب "الجمل" ثلاثة كتب "كتاب توطئة المدخل إلى كتاب الجمل"؛ وهو شرح له، وكتاب "شفاء الصدور في شرح أبيات الجمل"، وكتاب "المخترل"؛ وهذا الأخير هو اختصار لكتابه السابق عليه "شفاء الصدور"، وقد قال عنه ابن عبد الملك في الذيل والتكملة: "وشَرح أبيات الجمل بكتابٍ جمٍّ الإفادة كثير الإمتاع، وسمَّاه "شفاء الصدور"، وفرغ من تأليفه سنة ثمانٍ وثلاثين وخمسمائة، ثم اختصره في كتابٍ سمَّاه "المُخْتَرل"، وفى كتاب "تذكرة النحاة" لأبى حيان الأندلسي نَقْلٌ من كتابه "توطئة المدخل إلى كتاب الجمل"، وفى كتاب "المزهر" للسيوطى نَقْلٌ من كتابه "شفاء الصدور"[١٥].

أمَّا السادس فهو محمد بن عبد الله بن ميمون بن إدريس بن محمد بن عبد الله العبدريّ القرطبى أبو بكر (ت ٥٦٧ هـ)، كان مُبرِّزا في النحو، حافظًا للفقه واللغة والأدب، له على جمل الزجاجيّ شرحان: أحدهما كبير، والاخر صغير، ذكر ذلك ابن الأبار في التكملة وابن عبد الملك في الذيل والتكملة(١٦).

أمَّا السابع فهو على بن إبراهيم بن محمد بن عيسى بن سعد الخير الأنصاريّ البَلَنْسِيّ أبو الحسن (ت ٥٧٠ هـ)، كان عالمًا بالعربية إمامًا فيها، حسن التعليم والتفهيم، له شرح على كتاب "الجمل" للزجَّاجي ابتدأه من حيث انتهى ابن السِّيد البطليوسي، وقد أكمله وأفاد به، ذكر ذلك ابن الأبار وابن عبد الملك، وأضافا أن ابن السِّيد وقف عند باب النُّدبة، فأكمله ابن سعد الخير مما بعد باب الندبة(١٧).

أمَّا الثامن فهو محمد بن أحمد بن هشام بن إبراهيم بن خلف اللخميّ السَّبتى (ت٥٧٧هـ)، كان نحويًّا لُغويًّا صاحب تآليف مشهورة، له على أبيات الجمل شرح جيِّد، سمّاه "المُجْمَل في شرح أبيات الجمل"، ذكر ذلك ابن الأبار وابن عبد الملك(١٨)، وقد أشار د. عياد الثبيتى فى مقدمة تحقيقه لكتاب "البسيط" لابن أبى الربيع إلى وجود نُسخ منه فى المغرب وتونس: ففي الزاوية الحمزية بالمغرب نسخة تحت رقم ٣٧ بعنوان: "الفصول والجمل في شرح أبيات الجمل"(١٩).

أمَّا التاسع فهو عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ بن حُبيش بن سعدون بن رضوان بن فتوح السُّهيلى أبو القاسم (ت ٥٨١ هـ)، كان عالمًا بالعربية والقراءات، جامعًا بين الرواية والدِّراية، نحويًّا متقدِّمًا، أجلُّ تأليفه الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن إسحاق، له شرح على جُمل الزجاجيّ، ولكنه لم يتمّه، ذكر ذلك ابن الأبَّار في التكملة، وابن الزُّبير في صلة الصلة، وابن الخطيب في الإحاطة(٢٠).

أمَّا العاشر فهو إبراهيم بن محمد بن منذر بن أحمد بن سعيد بن ملكون الحضرميّ الإشبيليّ أبو إسحاق (ت ٥٨٤ هـ)، كان أستاذًا نحويًّا جليلا، روى عنه ابن حوْط الله وابن خروف والشلوبين، له شرح على جمل الزجَّاجي، إلى جانب شرحه لحماسة أبى تمّام، ونكت على تبصرة الصَّيْمَرِيّ في النحو(٢١).

أمَّا الحادي عشر فهو محمد بن جعفر بن أحمد بن خلف بن حُمَيد بن مأمون ابن مكبر الأنصاريّ المُرسيّ البلنسي أبو عبد الله (ت ٥٨٩ هـ)، كان أستاذًا مقرئًا نحويًّا جليلًا، صدرًا في متقني القران، إليه مامُّ الطَّلَبة في إيضاح مُبهم الكتب وفتح أقفالها، له شرحان: أحدهما على الإيضاح لأبي علي الفارسي، والآخر على جُمل الزجَّاجي، ذكر ذلك ابن عبد الملك وابن الخطيب، ونقل السيوطي عنهما ذلك[٣٢].

أمَّا الثاني عشر فهو محمد بن محمد بن مَخْلَد النحويّ الشاطبيّ، من أهل المائة السادسة، له شرح على كتاب "الجمل" للزجاجيّ، استعمله الناس ورُوي عنه. ذكر ذلك ابن الأبار في "التكملة"[٣٣].

أمَّا الثالث عشر والأخير في هذا القرن فهو محمد بن ميمون بن القرشي الحسيني الأندلسي النحويّ أبو بكر، وقيل أبو عبد الله، المعروف بمركوش، وهو من أهل المائة السادسة، كان واسع العلم متبحِّرًا في النحو، مشهورًا بالأدب، من أهل العلم بالعربية والآداب، مدرِّسًا لها، ذكر له ابن سعيد في "المغرب" شرحين أحدهما على مقامات الحريري، والآخر على جمل الزجَّاجي، وقد نقل ذلك السُّيوطي في البغية[٣٤].

رابعا: "الجمل" في الأندلس في القرن السابع الهجريّ:

أول مَنْ تصدَّى لكتاب "الجمل" بالشرح في هذا القرن **هو علي بن القاسم بن يُونُش أبو الحسن المعروف بابن الزقَّاق (ت ٦٠٥ هـ)**، من إشبيلية، كان نحويًا عالماً بالقراءات، نسب له القِفْطي[٣٥] شرحًا لكتاب "الجمل" للزجاجيّ في أربعة مجلَّدات كبار، وأشار القفطي إلى أنه امتلك نسخة من هذا الشرح بخط ابن الزقَّاق نفسه، وأضاف إليه السيوطي كتاباً آخر في مفردات القراءات القرآنية.

أمَّا الثاني فهو عيسى بن عبد العزيز بن يَلَلْبَخْت بن عيسى البربريّ المعروف بأبي موسى الجزوليّ (ت ٦٠٧ هـ)[٣٦]، كان إماماً في العربية، لا يُشق غباره، مع جودة التفهيم وحسن العبارة، وإليه انتهت الرياسة في هذا الشأن. له المقدِّمة الجزولية المشهورة، وهي حواشٍ وتعليقات على جمل الزجاجي، وقد سمَّاها "القانون في النحو"، وقد قال عنها بعض علماء النحو في الأندلس: ليس فيها نحو، وإنما هي منطق؛ لحدودها وصناعتها العقلية، وقد أقام عليها تلميذه الشَّلَوْبين شرحين: الشرح الكبير، والشرح الصغير، ومن المقدِّمة الجزولية أو القانون في النحو نسخة مخطوطة في المكتبة الأزهرية، بالقاهرة تحت رقم ٤١٥.

أمَّا الثالث فهو على بن محمد بن على بن محمد الحضرميّ الإشبيلي أبو الحسن المعروف بابن خروف النحويّ (ت ٦٠٩ هـ)[٢٧] ، كان إماماً في صناعة العربية، مُدقِّقًا ماهرًا، له شرحان: أحدهما على كتاب سيبويه؛ واسمه تلقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب ، وثانيهما على جُمل الزجاجي ، منه نسخة مخطوطة في مكتبة جامع ابن يوسف العامة بالرباط تحت رقم ٢١٤ ، وبها خروم[٢٨].

أمَّا الرابع فهو عمر بن عبد المجيد بن عمر بن يحيى بن خلف بن موسى الأزديّ الرُّندي أبو عليّ وأبو حفص (ت ٦١٦ هـ)[٢٩]، وهو المعروف بالرُّندى، كان عالمًا بالقراءات، متقدِّمًا في صناعة العربية، له ردٌّ على ابن خروف منتصرًا لشيخه أبى القاسم السُّهيلي، وله شرح على كتاب "الجمل"، واسمه: تبيين المُشْكل (شرح الجمل) ، ومنه نسخة مخطوطة بجامع ابن يوسف العامَّة بالمغرب تحت رقم ٤٩٤ .

أمَّا الخامس فهو محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك بن خلف بن أحمد المعروف بابن طلحة الأمويّ الإشبيلي أبو بكر (ت ٦١٨ هـ)، كان إماماً في صناعة العربية، زعيم وقته في القراءات، موصوفًا بالعقل والذكاء، له على الجمل شرح سمَّاه: "بُغية الأمل في شرح الجمل"، ورد ذكره في شرح ألفية ابن معطٍ للرعيني[٣٠].

أمَّا السادس فهو أحمد بن عبد المؤمن بن موسى بن عيسى بن عبد المؤمن القيسي الشريشي أبو العباس النحويّ شارح مقامات الحريرى (ت٦١٩هـ)، كان مبرِّزًا في المعرفة بالنحو، حافظًا للغة، كاتبًا بليغًا، له شرح على جمل الزجَّاجى، أحسن فيه وجوَّد، ذكر ذلك ابن الأبار وابن عبد الملك والمقَّرى[٣١].

أمَّا السابع فهو على بن محمد بن أحمد بن سلمة بن حريق المخزوميّ البَلَنْسيّ أبو الحسن (ت ٦٢٢ هـ)، شاعر بلنسية الفَحْل المستبحر في الآداب واللغات، كان حافظًا لأيام العرب ولغاتها، دوَّن شعره على حروف المعجم في مجلديْن، له رسالة ضمَّنها أبيات "الجمل" للزجاجيّ موطئًا لكل بيت بما يستدعى معناه، سمَّاها: "الرسالة الفريدة والأملوحة المفيدة"، لم يُسبق إلى مثلها، يقول عنها ابن عبد الملك: "وقفتُ عليها بخطه وشرحه"[٣٢].

أمَّا الثامن فهو عبد العزيز بن على بن عبد العزيز بن زيدان السَّماني

القرطبي النحويّ أبو محمد وأبو بكر (ت ٦٢٤ هـ)، كان من أهل الفقه والحديث والنحو واللغة والأدب والتاريخ والحفظ لأسماء الرجال، متصرِّفًا في فنون كثيرة، راوية، إخباريًا، أديبًا، شاعرًا، معلِّمًا للعربية متقدِّمًا في صناعتها. له كتاب "التمشية على أبواب الجمل"، وقد نقل عنه أبو حيان الأندلسي في كتابه: "تذكرة النحاة"[٣٣].

أمَّا التاسع فهو محمد بن أحمد بن أبى غالب العبدرىّ أبو عبد الله (ت٦٢٦هـ)، من أهل مالقة، كان فقيهًا حافظًا، نحويًّا ماهرًا، له شرح على جمل الزَّجَّاجي سمَّاه "المُنْتَخَل"، قال عنه ابن عبد الملك: "وقفت له على شرح الجمل من تأليفه بخطه، سمَّاه المُنْتَخل، وهو مختصر مفيد"[٣٤].

أمَّا العاشر فهو إبراهيم بن قاسم بن محمد بن إبراهيم البطليوسي النحويّ، أبو إسحاق المعروف بالأعلم (ت ٦٤٢ هـ)، وليس هو بالأعلم الشنتمري المشهور؛ فذاك اسمه يوسف، وهذا أديب لُغوىّ شاعر، علَّم القران والعربية، وكان صعب الخلق، يطير الذباب فيغضب - كما يقولون -، وأمَّا مَنْ تبسَّم من أدنى حركاته فلابد أن يضرب، ذكر ابن الأبَّار أنه جمع بين صحاح الجوهري والغريب المصنَّف في معجم واحد، وله شروح على جُمل الزجاجي وإيضاح الفارسي والكامل للمبرِّد وأمالي القالي[٣٥].

أمَّا الحادي عشر فهو عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الإشبيلي الأزديّ الأستاذ أبو على المعروف بالشَّلَوْبين (ت ٦٤٥ هـ)، كان إمام عصره في العربية بلا مدافع، وأخر أئمة هذا الشأن بالمشرق والمغرب، أبقى الله به ما بأيدي أهل المغرب من العربية، له شرحان على المقدِّمة الجزولية لأبى موسى الجزولى، وهى حواش وتعليقات على جُمل الزجاجي: شرحٌ كبير، واخر صغير[٣٦]، ومن الشرح الكبير نسخة مخطوطة بمعهد المخطوطات العربية، القاهرة، تحت رقم ١٠٢ نحو، ومن الشرح الصغير نسخة مخطوطة بالمعهد تحت رقم ١٠٣ نحو.

أمَّا الثاني عشر فهو فُضَيْل بن محمد بن عبد العزيز بن سماك المعافريّ المقرىء النحويّ الإشبيلي أبو محمد (ت ٦٥٠ هـ)، كان أديبًا نحويًّا مقرئًا مجوِّدًا، له تعليق حسن على جمل الزجاجي، دلَّ على فهمه ونُبْله، وقد تناقله الناس استجادةً له[٣٧].

أمَّا الثالث عشر فهو محمد بن على بن محمد بن إبراهيم الأنصاري المالقي

أبو عبد الله المعروف بالشلوبين الصغير (ت ٦٦٠ هـ)، كان نحويًا بارعًا، من النبهاء الفضلاء، أكمل شرح شيخه ابن عصفور على الجزولية، وهي حواشٍ وتعليقات على جمل الزجاجي، وكان ابن عصفور قد شرح الجزولية ووصل فيها إلى باب العطف، فأكمل الشلوبين الصغير شرح أستاذه إلى نهاية الكتاب[٣٨].

أمَّا الرابع عشر فهو القاسم بن أحمد بن الموفَّق بن جعفر الأندلسي المُرْسى اللورقي النحويّ أبو محمد (ت ٦٦١ هـ)، كان إمامًا في العربية، عالمًا بالقراءات، له ثلاثة شروح: شرح المقدِّمة الجزولية في النحو، وشرح المفصَّل للزمخشري في أربعة مجلدات، وله شرح الشاطبية في القراءات[٣٩].

أمَّا الخامس عشر فهو على بن مؤمن بن محمد بن على بن عصفور النحويّ الحضرميّ الإشبيلي أبو الحسن المعروف بابن عصفور (ت ٦٦٣ هـ)، حامل لواء العربية في زمانه بالأندلس، له على جُمل الزجاجيّ ثلاثة شروح: شرح كبير، ووسط، وصغير، وقد طُبع الشرح الكبير تحت عنوان: شرح جمل الزجاجيّ في بغداد بتحقيق صاحب بو جناح، وله على الجزولية شرح انتهى فيه إلى باب العطف[٤٠].

أمَّا السادس عشر فهو الحسين بن عبد العزيز بن محمد بن عبد العزيز بن محمد بن أبى الأحوص القرشي الفِهْري الغرناطي المعروف بابن الناظر (ت٦٧٩هـ)، كان من فقهاء المحدِّثين والقُرَّاء والنحاة والأدباء، له شرح على جُمل الزجَّاجي[٤١].

أمَّا السابع عشر فهو على بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن أو عبد الرحيم الخُشنى النحويّ أبو الحسن المعروف بالأُبَّذيّ (ت ٦٨٠ هـ)[٤٢]، كان إمامًا في النحو واللغة، يُقرِىء كتاب سيبويه فما دونه، له تقاييد على جمل الزجاجي، وله شرح على الجزولية، منه نسخة مخطوطة بالزاوية الحمزية بالمغرب تحت رقم ٢٩.

أمَّا الثامن عشر فهو على بن محمد بن على بن يوسف الكتاميّ الإشبيلي أبو الحسن المعروف بابن الضائع (ت ٦٨٠ هـ)، بلغ الغاية في النحو، ولم يكن في وقته من يقاربه في العربية، وأمَّا فهمه وتصرّفه في كتاب سيبويه فلم يسبقه إلى ذلك أحد، له شرح على جُمل الزجاجي، وهو من باب النداء إلى اخر الكتاب، وله ردود على ابن السّيد

البطليوسي لاعتراضاته على الزجّاجي في كتابه "إصلاح الخلل الواقع في أبيات الجمل"[٢٢]، وهناك نسختان بدار الكتب المصرية وثالثة بالخزانة العامة بالرباط من شرح الجمل لابن الضائع، وقد طُبع الجزء الأول من هذا الشرح في القاهرة بتحقيق د. يحيى علوان البلداوي.

أمَّا التاسع عشر فهو عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله بن محمد بن عبيد الله بن أبي الربيع القرشي الإشبيلي أبو الحسين (ت ٦٨٨ هـ)[٤٢]، كان إمام أهل زمانه في النحو، ذكر تلميذه التجيبي في برنامجه أنَّ له على كتاب الجمل عدة شروحات، أعظمها الكتاب الموسوم بـ "البسيط"، وهو في عدة مجلَّدات ظهر فيه حفظه وتبريزه، وقد طُبع السِّفر الأول منه بتحقيق د. عياد الثبيتي وذكر له التجيبي شرحاً اخر على الجمل سمَّاه الشرح الأوسط، وفي مكتبة جامع ابن يوسف العامة بالمغرب نسخة خطية من الجزء الأول من هذا الشرح تحت رقم ١٠٠، أشار إليها د. عياد الثبيتي في مقدمة تحقيقه للسفر الأول من "البسيط".

أمَّا العشرون فهو أحمد بن يوسف بن علي بن يوسف الفهْري اللبليّ الأستاذ أبو جعفر (ت ٦٩١ هـ)، كان أستاذاً نحوياً لغويًّا مقرئًا، أحد مشاهير أصحاب الشلوبين، له كتاب "شرح الجمل"، وله أيضا "وشي الحلل في شرح أبيات الجمل"[٤٥]، منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت عنوان: "شرح شواهد الجمل" تحت رقم (٣نحو/ش).

أمَّا الحادي والعشرون فهو أحمد بن عبد النور بن أحمد بن راشد أبو جعفر المالقي النحويّ (ت ٧٠٢ هـ) صاحب "رصف المباني"، كان قيِّما على العربية، عالما بالنحو، له تقييدات على جمل الزجَّاجي، سمَّاها "شرح الجمل الكبرى"، وله شرح على الجزولية في النحو، وهي حواشٍ وتعليقات على جمل الزجَّاجي[٤٦].

خامسا: "الجمل" في الأندلس في القرن الثامن الهجري:

في هذا القرن قلَّ عدد المهتمين بكتاب "الجمل"، ربمَّا لأنهم وجدوا أن الكتاب قد استوفى حقه من الشرح والتعليق أو لأنهم انصرفوا عنه واتجهوا إلى كتب أخرى سارت على المنوال نفسه، وكانت أكثر استيفاء منه، كإيضاح الفارسي ولُمع ابن جني وغيرهما،

أو لأن الظروف السياسية التي كانت تمرُّ بها الأندلس قلَّت عدد المهتمين بعلوم العربية فضلاً عن النحو.

وأول من نجده في هذا القرن ممن اهتموا بكتاب "الجمل" هو: محمد بن حجَّاج بن إبراهيم بن مطرف الإشبيلي (ت ٧٠٦ هـ)، كان نحويًا يحفظ كتاب سيبويه، قرأ النحو على الشلوبين، له تقييد على جُمل الزجَّاجي[٤٧].

وأمَّا الثاني في هذا القرن هو إبراهيم بن أحمد بن عيسى بن يعقوب أبو إسحاق الغافقي (ت ٧١٠ هـ)، كان شيخ النحاة والقرَّاء بسبتة، وتقدَّم في العربية، وساد أهل المغرب فيها، له شرح على جمل الزجَّاجي[٤٨]. وهو شرح كبير، منه نسخة مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم ٢٢ ق، ذكر ذلك د. عياد الثبيتي في مقدمة تحقيقه لكتاب "البسيط".

وأما الثالث فهو محمد بن على بن يحيى بن على الغرناطي المعروف بالشامي (ت ٧١٥ هـ)، كان أديبًا فقيهًا نحويًا، له شرح على جمل الزجاجي، ذكر ذلك السيوطي في البغية[٤٩].

أمَّا الرابع فهو محمد بن على بن محمد بن أحمد بن الفخَّار الجُذاميّ الأركشي المولد والمنشأ، المالقي الاستيطان، الشريشي الاشتغال (ت ٧٢٣ هـ)، كان متفنِّنًا عالمًا بالفقه والعربية والقراءات والأدب والحديث، له على جمل الزجَّاجى إملاء سمَّاه: "إملاء فوائد الدول في ابتداء مقاصد الجمل"، وله شرح قوانين الجزولية[٥٠].

أمَّا الخامس فهو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيَّان الإمام أثير الدين أبو حيان الأندلسي الغرناطي (ت ٧٤٥ هـ)، نحويّ عصره، ولُغويّه، ومفسّره، ومحدِّثه، ومُقرئه، ومؤرّخه، وأديبه، الذي جسَّر الناس على مصنفات ابن مالك ورغَّبهم في قراءتها، وشرح لهم غامضها، وخاض بهم لُججها[٥١]، له شرح على جُمل الزجاجي، ذكر ذلك بروكلمان في "تاريخ الأدب العربي".

أمَّا السادس فهو محمد بن على بن أحمد الخولاني أبو عبد الله المعروف بابن الفخَّار النحويّ (ت ٧٥٤ هـ)، قال عنه ابن الخطيب: أستاذ الجماعة، وعلم

الصناعة، وسيبويه العصر، واخر الطبقة من أهل هذا الفن، جدَّد بالأندلس ما كان قد دَرَسَ من لدن وفاة أبى على الشلوبين، له شرح على جُمل الزجاجي[٥٣]، منه نسخة مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم ١٦٦٤ ك.

سادسًا: "الجمل" في الأندلس في القرن التاسع الهجري:

في هذا القرن - قرن السقوط - لم يصل إلى علمي أحدٌ تعرَّض لكتاب الجمل للزجَّاجي إلا **محمد بن عُبيدة الأنصارى الإشبيلى أبو بكر (ت ٨٠٦هـ)**، كان أستاذا مقرئًا، أديبًا نحويًّا بارعًا، ذكره السيوطى في البغية[٥٤]، وقد أشار د. عياد الثبيتى فى مقدمة تحقيقه للبسيط إلى أن له شرحاً على الجمل، ورد ذكره في الجزء الثاني من شرح ألفية ابن معطٍ للرعيني، مخطوطة برلين - ل ١٤٩.

وبعد، هذا ما استطعت إحصاءه من شروح وتعليقات وتقييدات لعلماء الأندلس حول كتاب الجمل في النحو للزجَّاجي، وقد عرضتها مراعيًا الترتيب الزمني لهؤلاء العلماء بدءا من القرن الرابع إلى القرن التاسع.

والآن يتبادر إلى الذِّهن السؤال الآتي: لماذا هذا الكتاب؟ وما السرّ الذي يكمن في هذا الكتاب كي ينال هذا الحظ من الشهرة والذيوع والاهتمام البالغ من الأندلسيين؟ هل يكفى في ذلك أنه ألَّفه بجوار الكعبة، وأنه كان كلما انتهى من باب طاف بالبيت سبعًا، وأنه دعا الله أن ينتفع الناس به، وأن ينفع كلَّ من قرأه، وأنه لم يضع مسألة فيه إلا وهو على طهارة؟!! الحقيقة أن هناك سببين جديرين بالذكر هما:

أ- **سبب تعليمي**: يرجع إلى أن الزجاجي اتبع في كتابه أسلوباً تعليميًّا يتَّسم بالسهولة واليسر والبعد عن الغموض في مرحلة مبكرة من تاريخ النحو العربي، فهو أول كتاب نحويّ تعليمي في تاريخ النحو، جاء بعد أن وضع سيبويه كتابه، وسار النحو بعده ما يقرب من قرن ونصف في رَكْب كتابه، فمنهم مختصر لكتابه ومُقتضِب له، كما فعل المُبرِّد في "المُقْتضب"، ومنهم شارحٌ لكتابه كالسيرافي والرمَّاني، ومنهم من أعاد ترتيب الكتاب وتنظيمه مرَّة ثانية كما فعل ابن السرَّاج في "الأصول في النحو"، ومنهم من علَّق على الكتاب كأبي على الفارسي في "التعليقة على كتاب سيبويه".

أمّا الزجّاجي في كتابه "الجمل" فقد سلك بالنحو طريقًا غير طريق سيبويه ومن سار في ركابه، فعرض النحو في صورة سهلة ميسورة بعيدة عن أسلوب المناطقة، ولذا شنَّ عليه معاصروه حملة شعواء؛ لأنهم أرادوا للنحو أن يتَّسم بأسلوب المناطقة القائم على التعليل والتحليل والعمق، فهذا أبو على الفارسي الفيلسوف النحويّ يقول عن الزجاجي: "لو سمع أبو القاسم الزجاجي كلامنا في النحو لاستحيا أن يتكلَّم فيه"؛ لأنه وجد في نحوه من السهولة واليسر والبعد عن الفلسفة ما يجعله مغمزًا عليه.

فكتاب "الجمل" يضمّ مائة وخمسة وأربعين بابًا من أبواب النحو بمفهومه القديم: الذي كان يعني: النحو والصرف والأصوات والضرورات الشعرية، دون فَصْل بين ما هو نحو وما هو صرف وما هو أصوات، وإنما جاءت الأبواب كلها متداخلة، وقد اعتمد الزجّاجي في شواهده على القرآن الكريم والشعر، ولم يرد في كتابه سوى حديثين شريفين فقط، ثم هناك عدد لا يُحصى من الأمثلة التي صنعها الزجاجي لتطبيق القاعدة، ويتأكد لدينا الهدف التعليمي من الكتاب أنه تقريباً يُنهى كلَّ باب بقوله: "فافهم"، أو "فقس عليه تصب – إن شاء الله –".

والذي يؤكِّد إقبال الأندلسيين على كتاب "الجمل" لهذا السبب التعليمي قول ابن أبي الربيع في مقدمة كتابه "البسيط": "وبعد فإن كتاب أبي القاسم الزجاجي النحوي السُّنِيّ قد أجمع مقرنو هذه الصنعة على تقدُّمه، وأَخْذ النَشَأة الصغار بحفظه وتفهُّمه، لما رأوا من بركته، وخبروا من معرفته، فرأيت رأيهم، وأخذت في ذلك أخذهم، ووضعت عليه تواليف عدّة، منها مختصرة، ومنها ممتدّة"[14].

ب- **سبب منهجي**: يرجع إلى أن الزجّاجي لم يكتف بآراء البصريين النحوية، أو بآراء الكوفيين، وإنما جمع بين أفضل ما في آراء البصريين والكوفيين، فهو أقرب إلى منهج البغداديين على الرغم من أن أبا بكر الزبيدي صنّفه في النحويين البصريين وجعله في الطبقة العاشرة، فالحقيقة أن الزجاجي ابتعد عن المسائل الخلافية في النحو، واستخلص أفضل الآراء وأسهلها وأبعدها عن الخلاف، فقدّم للمتعلّم القاعدة النحوية خالصةً من شوائب الخلاف، الأمر الذي جعل كتاب "الجمل" كتاباً عاماً لكلِّ دارس، وهذا ما أكده القفطي بقوله: "إن كتاب "الجمل" هو كتاب المصريين وأهل المغرب وأهل

الحجاز واليمن والشام إلى أن اشتغل الناس باللُّمع لابن جنّى والإيضاح لأبى على الفارسي"[٥٥].

ونصّ القفطي نستخلص منه تراجعًا من أبى على الفارسي عن النحو القائم على الفكر الاعتزالي إلى النحو القائم على السهولة واليسر، مما جعله في نهاية الأمر يسير على نهج الزجّاجي ويضع كتابًا تعليميًا في النحو هو كتاب الإيضاح ، الذي يُعدُّ الكتاب الثاني بعد جمل الزجاجي، ثم يسير تلميذه ابن جنّى على هديه، فيضع اللُّمع في النحو فيكون الكتاب الثالث الذي ينحو نحوًا تعليميًا، فينشغل الناس بكتابيْ اللمع والإيضاح. والفضل في توجُّه النحو العربي إلى المنهج التعليمى يرجع إلى الزجّاجى، يشهد بذلك اليافعى بقوله ولعمرى إن كتابًا عظم النفع به، مع وضوح عبارته، وكثرة أمثلته هو جمل الزجاجي، وهو كتاب مبارك، ما اشتغل به أحد في بلاد الإسلام على العموم إلا انتفع

الخاتمة

لعلَّ أهمَّ النتائج التي توصَّل إليها البحث هي:

١- بلغ عدد النحويين الأندلسيين الذين تناولوا كتاب "الجمل" بالدرس ثمانية وأربعين عالماً، أمَّا ما ذكره اليافعي في "مراة الجنان" من أنَّ للجمل عند المغاربة مائة وعشرين شرحاً فهو مبالغة، لا يريد منها العدد الدقيق بقدر ما يريد أن ينبِّه إلى حظوة الكتاب عند المغاربة والأندلسيين.

٢- مجموع المؤلَّفات الأندلسية التي دارت حول "الجمل" بلغ تسعة وخمسين مؤلَّفاً، فبعض النحويين الأندلسيين كان له أكثر من تأليف حول الكتاب، فقد يقوم أحدهم بوضع ثلاثة شروح للكتاب: شرح كبير، وشرح وسط، وشرح صغير كما فعل ابن عصفور، وقد يقوم أحدهم بشرح الكتاب كلِّه بشكل إجمالي، ثم يعود فيشرح أبيات الشعر الواردة في الكتاب؛ وهكذا وجدنا للواحد منهم أكثر من تأليف حول جمل الزجاجي.

٣- بلغ كتاب "الجمل" ذروة الاهتمام الأندلسي به في القرنين: السادس والسابع الهجريين: فمجموع الدراسات التي دارت حوله في القرن السادس ثلاث عشرة دراسة، أما في القرن السابع - وهو قمة الاهتمام بالكتاب - فقد بلغ مجموع الدراسات حوله إحدى وعشرين دراسة.

٤- إنَّ أهم ما يثير الانتباه في الدراسات الأندلسية التي دارت حول جمل الزجاجي أن المطبوع منها ستة كتب فقط، أمَّا المخطوط منها فهو خمسة عشر مخطوطاً، وأمَّا المفقود منها فقد بلغ ثمانية وثلاثين كتاباً، الأمر الذي يؤكد الحجم الكبير الذي أُهدر من تراثنا العربي والإسلامي في الأندلس، والذي كشفت عنه الدراسات التي دارت حول كتاب الجمل للزجاجي.

٥- لابن السِّيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ) وحده من هذه المطبوعات الستة ثلاثة:

- إصلاح الخلل الواقع في كتاب "الجمل"، تحقيق د. حمزة النشرتي، الرياض، ١٩٧٩م ثم طُبع مرة أخرى بعنوان "كتاب الحلل في إصلاح الخلل من كتاب "الجمل"" في بغداد بتحقيق د. سعيد عبدالكريم سعودي.

- الحلل في شرح أبيات الجمل، بتحقيق د. مصطفى إمام، القاهرة، ١٩٧٩م

٦- أمّا الكتب الثلاثة الأخرى فهي:

- شرح جمل الزجاجي لابن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٣هـ)، تحقيق صاحب بوجناح، بغداد، ١٩٨٠م، ويُقال إنه هو الشرح الكبير الذي وضعه ابن عصفور ضمن ثلاثة شروح: كبير ووسط وصغير.

- شرح الجمل، لابن الضائع (ت ٦٨٠هـ)، تحقيق د. يحيى علوان البلداوي، القاهرة، ١٩٨٧م.

- البسيط في شرح جمل الزجاجي، لابن أبي الربيع (ت ٦٨٨هـ)، السفر الأول فقط، تحقيق د. عيّاد عيد الثبيتي، بيروت، ١٩٨٦م.

٧- الكتب الأندلسية المخطوطة التي دارت حول كتاب الجمل ، والتي بلغ عددها خمسة عشر كتاباً هي

- شرح جمل الزجاجي، لابن العرّيف النحوي (ت ٣٩٠هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، رقم ٤٦٤ نحو.

- شرح أبيات الجمل، لابن سيده الأندلسي (ت ٤٥٨هـ)، المكتبة الأحمدية، تونس، رقم ١٤٩٣.

- الحُلل شرح الجمل، لابن لُبّ الرُّعيني المعروف بابن الأصفر (ت ٤٦٢هـ)، مكتبة الأسكوريال، مدريد، رقم ١٠٩.

- شرح أبيات الجمل، للأعلم الشنتمري (ت ٤٧٦هـ)، المكتب السليمانية، لاعولي، إسطنبول، رقم ٣٢٥٥.

- الفصول والجمل في شرح أبيات الجمل، لابن هشام اللخمي السّبتي (ت ٥٧٧هـ)، الزاوية الحمراء، الرباط، رقم ٣٧.

- المقدّمة الجزولية، أو القانون في النحو، للجزولي (ت ٦٠٧هـ)، المكتبة الأزهرية، القاهرة، رقم ٤١٥.

- شرح جمل الزّجاجي، ابن خروف النحوي (ت ٦٠٩هـ)، مكتبة جامعة ابن يوسف العامة، الرباط، رقم ٢١٤.
- تبيين المشكل: شرح الجمل، عمر بن عبدالمجيد بن عمر الرُّندي (ت ٦١٦هـ)، مكتبة جامع ابن يوسف العامّة، الرباط، رقم ٤٩٤.
- الشرح الكبير على المقدّمة الجزولية، الشَّلَوْبين (ت ٦٤٥هـ)، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، رقم ١٠٢ نحو، وله أيضاً الشرح الصغير، في معهد المخطوطات، رقم ١٠٣ نحو.
- شرح الجزولية، للأُبَّذي علي بن محمد بن عبدالرحمن الخشني (ت ٦٨٠هـ)، الزاوية الحمزية، الرباط، رقم ٢٩.
- الشرح الأوسط لجمل الزجّاجي، لابن أبي الربيع (ت ٦٨٨هـ)، مكتبة جامع ابن يوسف العامة، الرباط، رقم ١٠٠.
- شرح شواهد الجمل، أحمد بن يوسف بن علي الفهري اللّبلي أبو جعفر (ت٦٩١هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ٣ نحو/ ش.
- شرح جمل الزجّاجي، إبراهيم بن أحمد بن عيسى بن يعقوب، أبو إسحاق الغافقي (ت ٧١٠هـ)، الخزانة العامة، الرباط، رقم ٢٢ق.
- شرح جمل الزجاجي، ابن الفخّار النحوي محمد بن علي بن أحمد الخولاني (ت٧٥٤هـ)، الخزانة العامة، الرباط، رقم ١٦٦٤ك.

٨- هناك ثمانية وثلاثون كتاباً أندلسياً دار حول جمل الزجّاجي مفقود أو في حكم المفقود، ورد ذكرها في ثنايا البحث، ولعلّ الأيام تكشف عنها أو عن بعضها، والله غالب على أمره.

٩- هذه الإحصائية التي وضعها الباحث حول عدد المطبوع والمخطوط والمفقود ليست هي القول الفصل، فقد تكون هناك كتب مخطوطة حُقّقت، أو كتب ذكر أنها مفقودة وهي موجودة؛ ولذا فهذه الإحصائية جاءت في حدود علم الباحث واطلاعه؛ نظراً لعدم وجود تنسيق بين مراكز تحقيق المخطوطات في العالم العربي. ﴿وفَوْقَ كلّ ذي عِلْمٍ عليمٌ﴾، والله الموفّق.

الهوامش

(١) مراة الجنان ٢/٣٢٣.

(٢) نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة ١٧٤ ط دار المعارف.

(٣) انظر كتابنا علماء اللغة والنحو في الأندلس من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار الآفاق العربية، القاهرة ٢٠٠٤م

(٤) تاريخ ابن الفرضي رقم ٣٥٦، جذوة المقتبس رقم ٣٧٧، إشارة التعيين رقم ٦٦، البلغة رقم ١١٤، بغية الوعاة رقم ١١٢٣

(٥) جذوة المقتبس رقم ٢٤٤، الصلة رقم ٢٨٩، فهرسة ابن خير ص ٣١٥، الإحاطة ١/٤٥٢ - ٤٥٨، بغية الوعاة رقم ٩٩٣

(٦) تكملة ابن الأبار ١/٢٤٢ رقم ٨٢٥، بغية الوعاة رقم ١١٦٨

(٧) تكملة ابن الأبار ١/١٦١ رقم ٥١٠، إشارة التعيين رقم ٣٨، بغية الوعاة رقم ٨٩٣.

الصلة ١/٢١٨ رقم ٥٠٨، تكملة ابن الأبار ٤/١١٥ رقم ٣٣٣، الذيل والتكملة ٤/٣٩ رقم ٩٠، إنباه الرواة

٢/٤٧ رقم ٢٧٤

(٨) طبقات الأمم ١١٩، جذوة المقتبس ٣١١، بغية الملتمس ٤١٨، الصلة ٢/٤١٧، فهرسة ابن خير ٤٢٢، إنباه الرواة ٢/٢٢٥، معجم الأدباء ١٢/٢٣١، وفيات الأعيان ٣/٣٣٠، نكت الهميان ٢٠٤، سير أعلام النبلاء ١١/١٤٤ رقم ٧٨، بغية الوعاة رقم ١٦٥٧.

(٩) الصلة ١/٢١٨ رقم ٥٠٨، تكملة ابن الأبار ٤/١١٥ رقم ٣٣٣، الذيل والتكملة ٤/٣٩ رقم ٩٠، إنباه الرواة ٢/٤٧ رقم ٢٧٤

(١٠) نكت الهميان ٣١٣، إنباه الرواة ٤/٥٩، إشارة التعيين رقم ٢٤٠، البلغة رقم ٤١٩، بغية الوعاة رقم ٢١٧٨.

(١١) بغية الملتمس ٣٢٤، الصّلة ١/٣٨٧، قلائد العقيان ٧٠٨، وفيات الأعيان ١/٣٣٢ - ٣٣٣، إنباه الرواة ٢/١٤٢ - ١٤٣، إشارة التعيين رقم ١٠٠، البلغة رقم ١٨٩، بغية الوعاة رقم ١٤٢٢، أزهار الرياض ٣/١٠١ - ١٤٩

(١٢) الإحاطة لابن الخطيب ٤/١٠٠، بغية الوعاة رقم ١٦٥٦.

(١٣)تكملة ابن الأبار ٤/٢٠٧ رقم ٥٨٤، صلة الصلة ٥/٢٧٣ رقم ٥٥٢، بغية الوعاة رقم ٢١٩٩، مغنى اللبيب ٢/٣٣.

(١٤) تكملة ابن الأبار ٢/٣١١ رقم ١٠٩، الوافي بالوفيات ١٩/٣٩٨ رقم ٢٨٣، غاية النهاية رقم ٢٠٤، معرفة القراء الكبار رقم ٤٦٤، البلغة ١٢٨ رقم ١٩٣، بغية الوعاة رقم ١٦١١.

(١٥) تكملة ابن الأبار ١/٦٠ رقم ١٧٦، الذيل والتكملة ١/٢٣٦ رقم ٣٠٥، جذوة الاقتباس ١/١٣٨ رقم ٨٣، إنباه الرواة ١/١٨٩، رقم ٩١، إشارة التعيين رقم ٢١، البلغة رقم ٣٨، بغية الوعاة رقم ٦٠٨.

(١٦) تكملة ابن الأبار ٢/٣٩ رقم ١٠٣، الذيل والتكملة ٦/٣١٩ رقم ٨٣٦، الإحاطة لابن الخطيب ٣/٨٥ - ٨٨، البلغة رقم ٣٢٩، بغية الوعاة رقم ٢٤٣.

(١٧) تكملة ابن الأبار ٣/٢١٢ رقم ٥٢٦، الذيل والتكملة ٥/١٨٧ رقم ٣٧٢، المغرب لابن سعيد ٢/٣١٧ رقم ٥٦٢، نفح الطيب ٣/٣٣٠، ٦٠٢، ٦٠٣.

(١٨) تكملة ابن الأبار ٢/١٥٧ رقم ٤٠٥، الذيل والتكملة ٦/٧٠ رقم ١٦٢، الوافي بالوفيات ٢/١٣١ رقم ٤٧٧، إشارة التعيين رقم ١٧٣، البلغة رقم ٣٠١، بغية الوعاة رقم ٨٠.

(١٩) البسيط في شرح جمل الزجّاجي، ابن أبي الربيع، المقدّمة ص ٨٢.

(٢٠) تكملة ابن الأبار ٣/٣٢ رقم ٨٩، صلة الصلة ٣/١٩٢ - ١٩٤ رقم ٣٣٧، الإحاطة لابن الخطيب ٣/٤٧٧، نكت الهميان ١٧٨، إنباه الرواة ٢/١٦٢، إشارة التعيين رقم ١٠٧، البلغة رقم ١٩٨، بغية الوعاة رقم ١٤٩١

(٢١) إشارة التعيين رقم ٧، البلغة رقم ١٧، بغية الوعاة رقم ٨٧٢

(٢٢) بغية الملتمس رقم ٧٩، الذيل والتكملة ١٤٩/٦ رقم ٣٩٤، الإحاطة ٧٠/٣ - ٧٢، معرفة القراء الكبار ٥٥٩/٢ رقم ٥١٣، بغية الوعاة رقم ١١٦

(٢٣) تكملة ابن الأبار ٩٥/٢ رقم ٢٥٦.

(٢٤) جذوة المقتبس رقم ١٤٩، بغية الملتمس رقم ٢٨٤، تكملة ابن الأبار ٣٢٠/١ رقم ١١٣٠، الوافي بالوفيات ١٠٤/٥ رقم ٢١١٦، إنباه الرواة رقم ٧١٧، معجم الأدباء ٦٣/١٩، بغية الوعاة رقم ٤٧٢.

(٢٥) إنباه الرواة ٤٠٣/٢، بغية الوعاة ١٨٤/٢ رقم ١٧٥٠.

(٢٦) تكملة ابن الأبار ١٧/٤ رقم ٤٨، الذيل والتكملة ٢٤٦/٨ رقم ٤٣، وفيات الأعيان ٤٨٨/٣ رقم ٥١٣، إنباه الرواة رقم ٥٢٥، إشارة التعيين رقم ١٥٠، البلغة رقم ٢٦٣، بغية الوعاة رقم ١٨٧٩.

(٢٧) تكملة ابن الأبار ٢٢٦/٣ رقم ٥٦٦، الذيل والتكملة ٣١٩/٥ رقم ٦٣٥، وفيات الأعيان ٣٣٥/٣ رقم ٤٥١، معجم الأدباء ٧٥/١٥، سير أعلام النبلاء ٣٦/٢٢ رقم ٢٠، إشارة التعيين رقم ١٣٨، البلغة رقم ٢٤٦، بغية الوعاة رقم ١٧٩٣.

(٢٨) مقدّمة تحقيق "البسيط" لابن أبي الربيع، د. عياد الثبيتي.

(٢٩) تكملة ابن الأبار ١٥٧/٣ رقم ٢٩٧، الذيل والتكملة ٤٥٠/٥ رقم ٧٨٠، برنامج شيوخ الرعيني رقم ٣١، الإحاطة ١٠٧/٤، إشارة التعيين رقم ١٤٦، البلغة رقم ٢٥٤، بغية الوعاة رقم ١٨٣٩.

(٣٠) تكملة ابن الأبار ١١٥/٢ رقم ٣٠٣، المغرب ٢٥٨/١ رقم ١٨١، الذيل والتكملة ٢٣٥/٦ رقم ٦٨١، غاية النهاية رقم ٣٠٨٢، إشارة التعيين رقم ١٨٦، البلغة رقم ٣٢٥، بغية الوعاة رقم ٣٠٤.

(٣١) تكملة ابن الأبار ٩٩/١ رقم ٢٨١، الذيل والتكملة ٢٦٨/١ رقم ٣٤٩، برنامج شيوخ الرعيني رقم ٣٣، الوافي بالوفيات ١٥٨/١ رقم ٣٠٨٤، البلغة رقم ٤٤، الإعلام للمراكشي ١٣١/٢ رقم ١٦٣، بغية الوعاة رقم ٦٢٦، نفح الطيب ١١٥/٢ - ١١٦.

(٣٢) تكملة ابن الأبار ٢٣٢/٣ رقم ٥٨٧، الذيل والتكملة ٢٧٥/٥ رقم ٥٥٣، الوافي بالوفيات ٤١٨/٢١ رقم ٢٩٤، المغرب لابن سعيد ٢١٨/٢، فوات الوفيات ٦٤/٣، بغية الوعاة رقم ١٧٥٨.

(٣٣) تكملة ابن الأبار ٩٩/٣ رقم ٣٤٨، الوافي بالوفيات ٥٣٠/١٨ رقم ٥٢٥، تذكرة النحاة ٢٥١/٢، بغية الوعاة رقم ١٥٤٧

(٣٤) الذيل والتكملة لابن عبد الملك ٥٨٧/٥ - ٥٨٨ رقم ١١٦١.

(٣٥) تكملة ابن الأبار ١٤٥/١ رقم ٤٤٨، المغرب رقم ٢٦٢، إشارة التعيين رقم ٨، البلغة رقم ١٨، بغية الوعاة رقم ٨٥٣، نفح الطيب ٤٥١/٣

(٣٦) تكملة ابن الأبار ١٥٩/٣ رقم ٤٠٠، الذيل والتكملة ٤٦٠/٥ رقم ٨٠٧، صلة الصلة ٧٥/٤ رقم ١٣٧، إنباه الرواة ٣٣٢/٢، إشارة التعيين رقم ١٤٧، البلغة رقم ٢٥٥.

(٣٧) تكملة ابن الأبار ٦٨/٤ رقم ١٨٩، الذيل والتكملة ٥٤٢/٥ رقم ١٠٦٥، صلة الصلة ١٨٧/٤ رقم ٤٧١، بغية الوعاة رقم ١٩٠٩

(٣٨) بغية الوعاة ١٨٧/١ رقم ٣١١.

(٣٩) معجم الأدباء ٢٣٤/١٦، العِبَر ٢٦٦/٥ - ٢٦٧، بغية الوعاة رقم ١٩١٢.

(٤٠) صلة الصلة ١٤٧/٤ رقم ٣٠٢، الوافي بالوفيات ٢٥٦/٢٢ رقم ١٨٨، فوات الوفيات ٩٣/٢، إشارة التعيين رقم ١٤٣، البلغة رقم ٢٥١، بغية الوعاة رقم ١٨١٠

(٤١) بغية الوعاة ٥٣٥/١ رقم ١١١١.

(٤٢) إشارة التعيين رقم ١٤١، البلغة رقم ٢٤٩، بغية الوعاة رقم ١٧٨٣

(٤٣) صلة الصلة ٤/١٥١ رقم ٣٠٩، إشارة التعيين رقم ١٤٢، البلغة رقم ٢٥٠، بغية الوعاة رقم ١٧٩٤، نفح الطيب ٣ /١ ١

(٤٤) الذيل والتكملة ٦/١٠٥، ٣٧٠، غاية النهاية ١/٤٨٤، درة الحجال ١/٣٣، ٦٠، برنامج ابن أبي الربيع، مجلة معهد المخطوطات بالقاهرة، المجلد الأول، بغية الوعاة رقم ١٦٠٦، مقدمة "البسيط في شرح جمل الزجاجي" بتحقيق د. عياد الثبيتي.

(٤٥) إشارة التعيين رقم ٣٨، البلغة رقم ٦٤، بغية الوعاة رقم ٧٩٩، نفح الطيب ٧/٢١٤، مقدمة تحقيق كتابه "تحفة المجد الصريح".

(٤٦) الإحاطة ١/١٩٦، إشارة التعيين رقم ٢٥، غاية النهاية ١/٧٨، البلغة رقم ٤٥، بغية الوعاة رقم ٦٢٧، مقدمة كتابه "رصف المباني" بتحقيق د. أحمد الخراط.

(٤٧) العقد الثمين ١/٤٥٢ – ٤٥٣، بغية الوعاة رقم ١٢٧.

(٤٨) بغية الوعاة ١/٤٠٥ رقم ٨٠٦.

(٤٩) بغية الوعاة ١/١٩٣ رقم ٣٢٧

(٥٠) الإحاطة لابن الخطيب ٣/٩١، بغية الوعاة ١/١٨٧ رقم ٣١٢

(٥١) الوافي بالوفيات ٥/٢٦٧ رقم ٢٣٤٥، الدرر الكامنة رقم ٤٨١٢، فوات الوفيات ٢/٥٥٥ – ٥٦٢، بغية الوعاة ١/ ٢٨ رقم ٥١٦.

(٥٢) الإحاطة لابن الخطيب ٣/٣٥، الدرر الكامنة ٤/٥٧، بغية الوعاة ١/١٧٤ رقم ٢٩٣.

(٥٣) بغية الوعاة ١/١٧٠ رقم ٢٨٥

(٥٤) البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق د. عياد الثبيتي ١/١٥٦ – ١٥٧.

(٥٥) إنباه الرواة ٢/١٦١.

(٥٦) مرآة الجنان ٢/٣٣٢.

مصـــادر الدِّراســـة

* **ابن الأبَّار: محمد بن عبد الله بن أبي بكر القُضاعي (ت ٦٥٨ هـ)**

١- التكملة لكتاب الصِّلة، تحقيق د. عبد السلام الهرَّاس، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م (أربعة أجزاء)

٢- المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصَّدفي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ م (المكتبة الأندلسية رقم ٧).

* **ابن أبي الرَّبيع: عُبيد الله بن أحمد، أبو الحسين (ت نحو ٦٨٠ هـ).**

٣- برنامج ابن أبي الربيع، نشر وتحقيق د. عبد العزيز الأهواني، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، المجلد الأول، الجزء الثاني، نوفمبر، ١٩٥٥ م.

٤- البسيط في شرح جُمل الزجاجي، تحقيق د. عياد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٦م.

* **ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت ٥٧٨ هـ)**

٥- الصِّلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦ م.

* **التُّجيبي: القاسم بن يوسف السَّبتي (ت ٧٣٠ هـ)**

٦- برنامج التُّجيبي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، ١٩٨١ م.

٧- مُستفاد الرِّحلة والاغتراب، نشر قطعة منها د. عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، ١٩٧٥ م.

* **التنبكتي: أحمد بابا (ت ١٠٣٦ هـ)**

٨- نيل الابتهاج بتطريز الدِّيباج، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس الغرب، ليبيا، ط الأولى، ١٩٨٩م.

* **حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله القسطنطني الحنفي (ت ١٠٦٧ هـ)**

٩- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت، د. ت.

* **ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)**

١٠- الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ضبط وتصحيح عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

١١- ذيل الدُّرر الكامنة، تحقيق د. عدنان درويش، مطبوعات معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٩٢ م.

* **الحُميدي: أبو عبد الله محمد بـن أبي نصر فتُّوح بن عبد الله الأزدي (ت ٤٨٨ هـ)**

١٢- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦ م.

* **ابن خاقان: أبو نصر الفتح بـن محمد بن عبد الله تقيسي الإشبيلي (ت ٥٢٩ هـ)**

١٣- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق د. حسين يوسف خربوش، مكتبة المنار، الأردن، ١٩٨٩ م.

* **ابن الخطيب: لسان الدِّين أبو عبد الله محمد بـن عبد الله السلماني (ت ٧٧٦ هـ)**

١٤- الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الثانية، ١٩٧٣ م.

١٥- الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣ م

* **ابن خلكان: شمس الدين أحمد بـن محمد بـن أبي بكر أبو العباس (ت ٦٨١ هـ)**

١٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤ م.

* **ابن خير: محمد بن خير بن عمر بن خليفة الإشبيلي (ت ٥٧٥ هـ)**

١٧- فهرسة ما رواه ابن خير عن شيوخه، نشر وتحقيق فرنسشكه قداره زيدين وتلميذه، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٩٧ م.

* ابن دحْية: أبو الخطاب عمر بن حسن (ت ٦٣٣ هـ)

١٨- المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الابياري وحامد عبد المجيد وأحمد بدوي، مراجعة د. طه حسين، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٧ م.

* الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين (ت ٧٤٨ هـ)

١٩- سير أعلام النبلاء، تحقيق عدد من الباحثين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣ م

٢٠- تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمريّ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٥ م

٢١- العِبَر في خَبَر من غَبَر، تحقيق د. صلاح الدين المنجد ود. فؤاد سيد، مطبوعات حكومة الكويت، سلسلة التراث العربي، ١٩٦٠-١٩٨٦ م.

٢٢- من ذيول العبر للذهبي والحسيني، تحقيق محمد رشاد عبد المطلب، مطبعة حكومة الكويت، سلسلة التراث العربي، ١٩٨٦ م

٢٣- معرفة القُرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق بشّار عوّاد معروف، وشعيب الأرناؤوط،وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٤م.

* ابن رُشيْد: محمد بن رُشيْد الفهْرى السبْتي أبو عبد الله (ت ٧٢١ هـ)

٢٤- رحلة ابن رُشيْد المسمّاه ملء العيبة بما اجتمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، تحقيق محمد الحبيب الخوجة، الدار التونسية للنشر، ١٩٨١ - ١٩٨٢ م.

* الرُّعيني: علي بن محمد بن عبد الرحمن الإشبيلي (ت ٦٦٦ هـ)

٢٥- برنامج شيوخ الرُّعيني، تحقيق إبراهيم شبوح، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٢ م

* الزُّبيدي: أبو بكر محمد بن الحسن بن مذحج (ت ٣٧٩ هـ)

٢٦- طبقات النحويين واللُّغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط الثانية، ١٩٨٤ م

* ابن الزُّبير: أبو جعفر أحمد بن الزُّبير الثقفي الغرناطي (ت ٧٠٨ هـ)

٢٧- صلة الصلة، تحقيق د. عبد السلام الهرّاس وسعيد أعراب، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المغرب، ١٩٩٣ - ١٩٩٥ م (القسم الثالث والرابع والخامس)

* الزجاجي: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق (ت ٣٣٩ هـ)

٢٨- كتاب الجمل في النحو، تحقيق د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨٨م.

* ابن سعيد: علي بن موسى بن عبد الملك الأندلسي (ت ٦٨٥ هـ)

٢٩- المُغْرب في حلي المَغْرب، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف،، القاهرة، ١٩٧٨، ١٩٩٥ م (مجلدان)

٣٠- رايات المبرِّزين وغايات المميَّزين، تحقيق د. النعمان عبد المتعال القاضي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، ١٩٧٣ م

٣١- اختصار القدْح المُعلّى في التاريخ المُحلّى، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري واللبناني، ط الثانية ١٩٨٠م

* السُّيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١ هـ)

٣٢- بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د ت

* صاعد: أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ)

٣٣- طبقات الأمم، تحقيق د. حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣ م

* الصَّفدي: صلاح الدّين خليل بن أيبك الصَّفدي (ت ٧٦٤ هـ)

٣٤- الوافي بالوفيات، تحقيق نخبة من العلماء، صدر الجزء الأول منه في إسطنبول ١٩٣١م باعتناء هلموت ريتر، سلسلة النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان، صدر منه حتى الآن ٢٤ جزءا.

٣٥- نَكْت الهِمْيان في نُكَت العمْيان، باعتناء أحمد زكي باشا، طبع ونشر أسعد الحسيني، القاهرة، ١٩٨٤ م.

* **الضَّبي: أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت ٥٩٩ هـ)**

٣٦- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

* **ابن عبد الملك: محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي (ت ٧٣٣هـ)**

٣٧- الذيل والتكملة، السفر الأول والثامن بتحقيق د. محمد بن شريفة، بقية الرابع والخامس والسادس بتحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت. (الأسفار الثاني، والثالث، وبقية الرابع، والسابع مفقودة).

* **ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن نور الدين المالكي (ت ٧٩٩ هـ)**

٣٨- الدِّيباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق د. الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، ١٩٨٣ م.

* **الفيروزابادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ)**

٣٩- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق محمد المصري، منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ط الأولى، ١٩٨٧ م.

* **ابن القاضي: أحمد بن محمد المكناسي أبو العباس (ت ١٠٢٥ هـ)**

٤٠- دُرّة الحجال في أسماء الرِّجال، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٠ م.

٤١- جذوة الاقتباس في ذكر من حلَّ من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرِّباط، ١٩٧٣ م.

* **القفطي: علي بن يوسف جمال الدين أبو الحسن (ت ٦٢٤ هـ)**

٤٢- إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي بالقاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ط الأولى، ١٩٨٦ م (مصورة عن ط دار الكتب المصرية).

* **الكُتبي: محمد بن شاكر (ت ٧٦٤ هـ)**

٤٣- فوات الوفيات والذَّيل عليها، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣ م.

* **المقَّري: أحمد بن محمد التلمسانيّ (ت ١٠٤١ هـ)**

٤٤- نفح الطيب من غصن الأندلس الرَّطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٦ م.

٤٥- أزهار الرياض في أخبار عياض، (٥ أجزاء) الأجزاء ١ - ٣ بتحقيق مصطفى السَّقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ - ٥ بتحقيق سعيد أعراب ومحمد تاويت وعبد السَّلام الهرَّاس، مطبوعات صندوق إحياء التراث الإسلامي، المغرب والإمارات، ١٩٧٨ - ١٩٨٠ م.

* **الوادي آشي: أبو جعفر أحمد بن علي البَلويّ (ت ٩٣٨ هـ)**

٤٦- ثبتُ البلويّ الوادي آشي، دراسة وتحقيق د. عبد الله العمراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٣م

* **ياقوت: شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت٦٢٦هـ).**

٤٧- معجم الأدباء، دار المأمون، القاهرة، ١٩٣٦م.

* **اليماني: عبد الباقي بن عبد المجيد (ت٧٤٣هـ).**

٤٨- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق د. عبد المجيد دياب، مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ١٩٨٦.

Abstract

"Gumal" Al-Zaqaqi in Andalusia

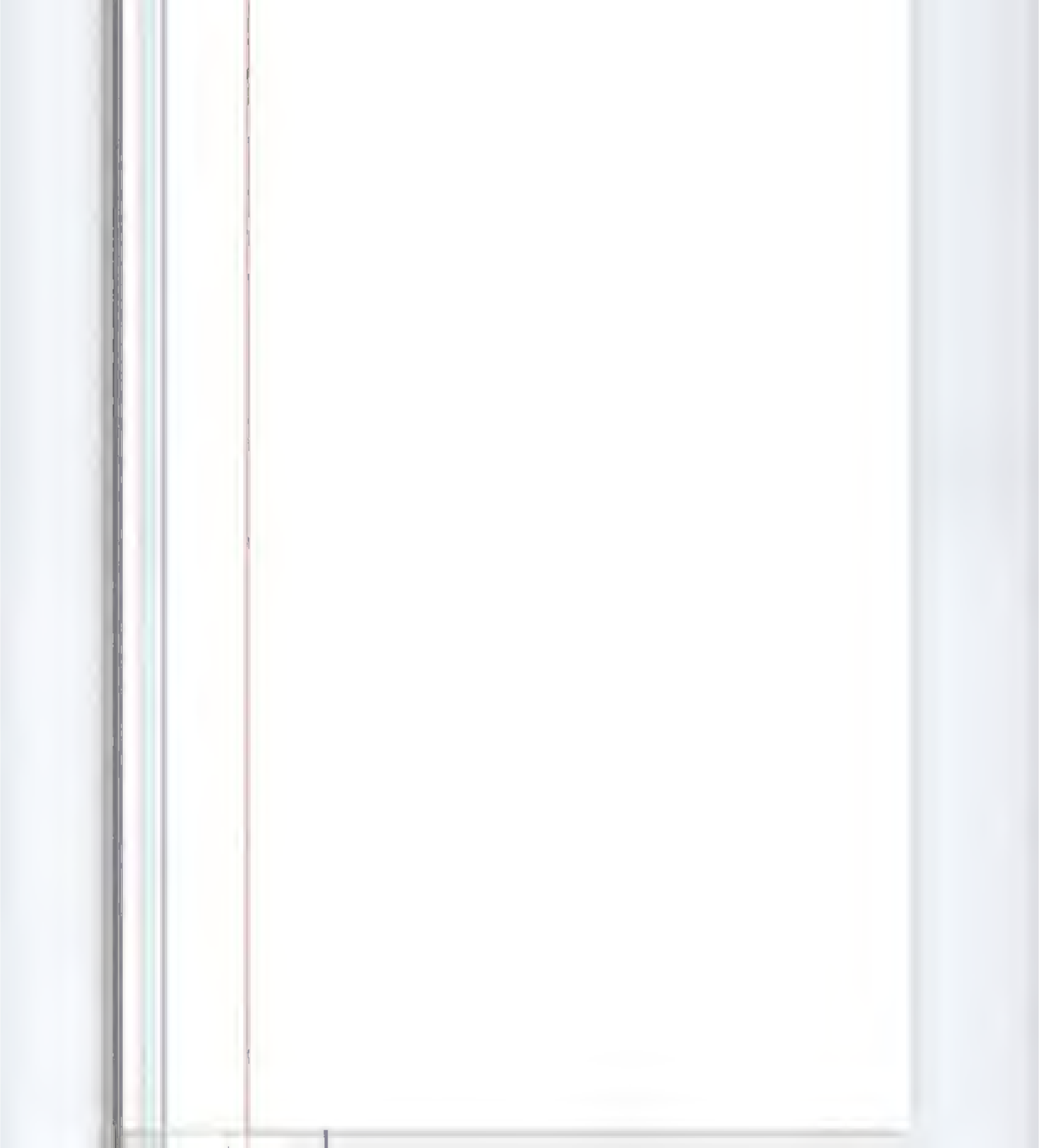
By Dr. Rajab Abdalgawad Ibrahim

This research portrays the book "Al Gumal Fil-Nahw" by Al-Zagagy (d. 339H). It shows the importance of this book from the educational and methodological perspectives. It then tracks how the author came to Andalus and how they gave more importance to his work than they did Sibaways work from his coming to Andalus to the decline of the Caliphate dynasty (d. 896 H). The research then mentions the Andalusian scholars who used the book and explained, commented, criticized, and analyzed it, mentioning each scholar individually who has read the book in each century and ordering them historically according to their deaths. The research then goes on to mention the scholarís books and shows that which has been edited, manuscripted and lost. The book was reviewed from three perspectives: the first explains and clarifies the whole book, he second explains the lines of poetry of the book only, and the third criticizes and examines the book.

التّضمينُ النّحويّ وأثرُه في المَعْنى

د. هادي أحمد فرحان الشجيري*

* قسم المخطوطات – مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث – دبي



ملخص البحث:

تنوعت اهتمامات العلماء في دراسة اللغة بين لفظها ومعناها، فكانت كتب النحو والبلاغة، ولكن هذا لا يعني الفصل بين اللفظ والمعنى، أو أن كتب النحو حملت القواعد مجردة عن الدلالة على المعاني، بل إنَّ القواعد التي فصلها النحاة ليست إلاَّ أدلة على المعاني المتنوعة.

وهذا البحث جارٍ في هذا السبيل، فهو معقود لبيان ضرب من ضروب العلاقة بين اللفظ والمعنى، وأن أي تغير في اللفظ لا بدَّ أن يصحبه تغير في المعنى.

وقد وردت في اللغة تراكيب يحسبها من لم يتأمل فيها أنها خارجة عن مألوف تراكيب العرب، نحو: قوله تعالى: ﴿ولأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾، إذ الشائع استعمال الحرف (على) مع هذا الفعل، ولكن ما الدلالة التي حملها هذا الخروج عن المألوف في تعدي الفعل بغير حرفه ؟

هذا الأسلوب، وغيره ممّا يماثله، هو الذي اصطلح عليه النحاة بالتضمين، وعرفوه بأنه: اتصال الفعل بحرف ليس مما يتعدى به؛ لأنه في معنى فعل يتعدى به.

وهذه الورقات محاولة للبحث عن أسرار العربية من خلال هذا الأسلوب، بعرض شواهده، وما استنبطه أهل العلم منها من فوائد، مع بيان أثر هذا الأسلوب في المباحث النحوية، إذ كان التضمين ملجأ لجأ إليه النحاة في تعليل كثير من المسائل النحوية، وفي ثنايا هذا البحث عرض لهذه المسائل مدعوما بأقوال أئمة النحو.

وللصلة الوثيقة بين التضمين النحوي والتضمين البلاغي فقد عرضنا في هذه الورقات بإيجاز لأقوال أهل العلم في طبيعة هذه الصلة.



المقدمة

الحمد لله الذي أنزل كتابه بلسان عربي مبين، وتعهد بحفظه لهذا الكتاب الكريم، فقال في محكم التنزيل ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لحافظُونَ﴾(الحجر٩)، وبحفظه حفظت لنا لغتنا العربية، وأساليبها، فهي باقية ما بقي كتاب ربّنا، فهي لغة أبدية، ولدت لتبقى إلى أن يأذن الله بأمره.

وقد حظيت هذه اللغة–منذ نزول القران الكريم بالعناية والاهتمام. وكيف لا؟ وهي لغة ضُمِّنت فيها معالم الهدى والرشاد.

وجوانب الاهتمام بهذه اللغة الشريفة متنوعة، فشملت جميع مستوياتها، ابتداء من الحروف المفردة مرورا بتكوين المفردات، وانتهاء بالمركبات، فكانت كتب الصرف، ومعاجم اللغة، وكتب النحو، والبلاغة، وهذه الكتب بمجموعها تكفلت ببيان كل شاردة وواردة في هذه اللغة الشريفة.

وتبعا لوظيفة اللغة عامة فإنّ الألفاظ قوالب للمعاني، وقد تنوعت هذه القوالب فكانت لغات شتى، ولكنها جميعا لها غرض مشترك، هو التعبير عن المعنى، إذا فالمعنى هو لبها وأساسها، ولكنّ هذا المعنى لن يؤدي وظيفته على الوجه الأكمل إلاّ إذا ضبطت قوالبه بضوابط سليمة تكون محلّ اتفاق بين المتكلمين باللغة، وهذا ما سعى إليه علماء العربية، فكانت قواعد النحو المستنبطة من كلام العرب، إذا فالنحو ليس قواعد لفظية مجردة عن المعاني، بل حركات الإعراب التي تضبطها قواعد النحو ليست إلا أدلة على المعاني،يقول عبد القاهر الجرجاني: ((إنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وإنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها))[١].

وسلامة الأسلوب، وعلاقة اللفظ بسابقه ولاحقه، وتغير الدلالة تبعا لذلك، وإن توسع فيه البلاغيون فأساسه ولبُّه علم النحو والإعراب، وما (أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني عنّا ببعيد...

وهذا البحث جارٍ في إيضاح جانب من العلاقة بين اللفظ والمعنى، فقد وردت في اللغة أساليب في التعبير عن معنى معين بألفاظ متقاربة، يحسبها الغافل عنها أنها أدت المعنى ذاته، وأن بعض الاختلاف في التركيب قد لا يغير في المعنى شيئاً.

فمن ذلك لفظ (السماع) الوارد في تعبيرات متنوعة، إذ جاء مرة متعديا بنفسه كقوله تعالى ﴿يوْم يسْمعُون الصّيْحة بالْحقّ ذلك يوْمُ الْخُرُوج﴾ (ق٤٢)، وثانية متعديا بـ(إلى) كقوله تعالى: ﴿لا يسّمّعُونَ إلى الْملأ الْأعْلى ويُقْذفُون من كُلّ جانب﴾ (الصافات٨)، وثالثة متعديا باللام،كالحديث الشريف الذي أخرجه الأئمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنّه قال: إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا اللهمّ ربنا لك الحمد[٢]. وكذا ورد عن العرب قولهم (جئته)، و(جئت إليه)، و(جاء) من غير صلة.

فلماذا هذا التنوع في التركيب؟ ولماذا هذا التنوع في الصلات؟ أهكذا جاء عفلاً بلا قصد، أم كان للمعنى أثره في تنوع الأسلوب؟

لقد أجاب أهل العلم ردا عن هذه التساؤلات، وإبرازا لخصائص هذه اللغة في التعبير، بقولهم عن المثال الأول إنّ الأصل في الفعل (سمع) أن يتعدى بنفسه ليدل على المعنى المقصود المشهور، وهو السماع كقوله تعالى ﴿يوم يسمعون الصيحة﴾، وإن ضمن الفعل معنى إضافيا عُدي بحرف مناسب للمعنى المضمن، فمعنى الفعل في قوله تعالى ﴿لا يسّمّعون﴾، أي لا يصغون، ومعناه في الحديث الشريف استجاب[٣].

وعن المثال الثاني يقول أبو هلال العسكري ((الفرق بين قولك:(جئته)، و(جئت اليه)، أنّ في قولك:جئت إليه معنى الغاية من أجل دخول (إلى)، و(جئته) قصدته بمجيء، وإذا لم تعده لم يكن فيه دلالة على القصد، كقولك:جاء المطر))[٤].

وهذا البحث إنما هو محاولة للكشف عن أسرار هذا الأسلوب الذي اصطلح العلماء على تسميته بالتضمين.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون بين هذه المقدمة والخاتمة على النحو الاتي:

التمهيد، وفيه: ١– التضمين في اللغة.

٢– التضمين البياني.

٣- التضمين العروضي.

المبحث الأول: التضمين دراسة نظرية، وفيه:

١- التضمين النحوي.

٢-التضمين وأقسام الكلم.

٣-التضمين ونيابة الحروف.

٤-العلاقة بين التضمين ومصطلحي:التقدير، والعدل.

٥-التضمين بين السماع والقياس.

المبحث الثاني: التضمين دراسة تطبيقية، وفيه:

١- من شواهد التضمين.

٢- التضمين والتعليل النحوي.

٣- من فوائد التضمين.

وختاما أسأل الله الكريم أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلاب العربية، وعشّاق أسرارها، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيد

أولا: التضمين في اللغة.

ثانيا: التضمين في البلاغة.

١- التضمين اللغوي:

الضَّمينُ الكفيل. وضَمِنَ الشيءَ وبه ضَمْناً وضماناً كَفل به. وضمَّنه إياه كفَّله. يقال ضمِنْتُ الشيء أضْمَنُه ضماناً، فأنا ضامنٌ، وهو مَضْمون. وضمَّنتهُ الشيء تضمينا فتضمَّنهُ عنِّي غرَّمتُهُ فالتزمهُ، وهذا المعنى هو أصل معنى التضمين عند الفقهاء.

وضَمَّن الشيءَ الشيءَ أَوْدَعه إياه كما تُودِعُ الوعاءَ المتاعَ والميت القبرَ، وقد تضمَّنه هو؛ قال ابن الرِّقَاعِ يصف ناقة حاملاً:

أوْكَتْ عليه مضيقاً من عواهنها كما تضمَّن كشْحُ الحُرَّة الحَبلا

عليه: على الجنين. وكل شيء جعلته في وعاء فقد ضَمَّنتَه إياه[٦].

قال الليث[٧]: كل شيءٍ أُحرِزَ فيه شيء فقد ضُمِّنَه؛ وأنشد:

ليس لمن ضُمِّنَه تَرْبيتُ

ضُمِّنَه: أُودِعَ فيه وأُحرِزَ يعني القبر الذي دُفِنَتْ فيه المَوْؤُودَةُ.

وروي عن عكرمة أنه قال لا تَشْتَرِ لبن البقر والغنم مُضمَّناً؛ لأن اللبن يزيد في الضرع وينقص، ولكن اشْتره كيلاً مُسَمَّىً؛ قال شمر: قال أبو معاذ يقول لا تشتره وهو في الضرع لأنه في ضمْنِه، يقال شرابُك مُضَمَّنٌ إذا كان في كوز أو إناء. والمضامينُ: ما في بطون الحوامل من كل شيء كأنهن تضَمَّنَّه.

ويقال ضمِنَ الشيءَ بمعنى تضَمَّنه؛ ومنه قولهم: مَضْمُونُ الكتاب كذا وكذا، وفهمْت ما تضَمَّنه كتابك أي ما اشتمل عليه وكان في ضمْنه، وأنفَذْتُه ضِمْن كتابي أي في طَيِّه، وهذا أصل التضمين البياني والنحوي الذي سيفصل قريبا.

والمُضمَّنُ من الشعر: ما ضمَّنْتَهُ بيتاً، وقيل ما لم تتم معاني قوافيه إلا بالبيت الذي

بعده، وفي المحكم: المُضَمَّنُ من أبيات الشعر ما لم يتم معناه إلا في البيت الذي بعده، ومنه قول النابغة–إذ ضمّن فيه اسم إنّ وخبرها–:

وهم وردُوا الجفار على تميم وهم أصحابُ يوم عُكاظ، إنّي

شَهدْتُ لهم مواطن صادقات أتيْتُهُمْ بوُدّ الصّدْر منّي

وقد اصطلح على تسمية هذا النوع من التضمين بالتضمين العروضي، وفي حسنه وجوازه خلاف يطلب في مظانّه[9].

٢- التضمين البلاغي

ورد مصطلح التضمين في علمين من علوم البلاغة، هما:البيان والبديع، وتبعا لهذين القسمين سيكون الحديث عنه:

التضمين البياني:

تعددت الزوايا التي نظر من خلالها علماء البيان لمصطلح التضمين، فصحب ذلك سعة في القول تناسب هذه النظرات، ومن الأمور التي أوسعوا فيها القول مفهوم التضمين، وعلاقته بالحقيقة والمجاز والكناية، وكونه سماعيا أو قياسيا؛ ولكنني لن أجاريَ هؤلاء الأعلام في سعة قولهم، وحسبي أن أوجز القول فيما فصلوه تمهيدا للدخول في التضمين النحوي.

يقول العز بن عبد السلام في بيان مفهوم التضمين: ((تضمين اسم معنى اسم؛ لإفادة معناه، فتعديه تعديته في بعض المواضع، كقوله تعالى: ﴿**حقيقٌ على أن لاَ أقُول على اللّه إلاّ الْحقّ**﴾ (الأعراف١٠٥)، فتضمن (حقيق) معنى فعل آخر فتعديه أيضا تعديته في بعض المواضع))[10].

ويقول ابن كمال باشا:((التضمين أن يقصد بلفظ معناه الحقيقي، ومعنى لفظ آخر يناسبه، ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الاخر، كقولك:أحمدُ إليك فلانا، فإنك لاحظت فيه معنى الحمد مع معنى الانتهاء، ودللت عليه بذكر صلته، أعني كلمة (إلى)، كأنك قلت:أنهى حمده إليك، وإنما أطلقنا لينتظم الاسم))[11].

أما عن علاقة التضمين بالحقيقة والمجاز، والكناية، فقد توسع فيه أهل البيان فكانوا على أقوال شتى، فذهب فريق منهم إلى أنّ التضمين البياني ضرب من ضروب الحقيقة؛ لأنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، ((لكن قصد تبعية معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك، أو يقدر له لفظ آخر، فلا يكون التضمين من باب الكناية، ولا من باب الإضمار، بل من قبيل الحقيقة التي فيها قصد بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة))[١٢].

وذهب فريق ثان إلى أنّه ضرب من ضروب المجاز المرسل؛ لأنّه استعمال للفظ في غير ما استعمل له، وهذا معنى المجاز[١٣].

وجمع فريق ثالث بين الرأيين فقالوا: إن التضمين جمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ يدل فيه اللفظ المذكور على معناه بنفسه، وعلى معنى المحذوف بقرينة[١٤].

ورأى فريق رابع أنّه نوع من الكناية ((ذلك أنّه يجري في لفظ يراد منه معنيان أحدهما مقصود في المقام أو السياق، والثاني يمكن الأخذ به على الأصل، أعني على المعنى الموضوع له في أصل اللغة، وهذا هو حال الكناية))[١٥] ولكل فريق مما تقدم أدلة مبسوطة في مظانها، ومهما كان القسم الذي ينتمي إليه التضمين، فلن يغير ذلك من القيمة البلاغية التي يؤديها هذا الأسلوب في التعبير.

أما عن كونه قياسيا أو سماعيا فالخلاف في التضمين البياني يسير، فالاتفاق يكاد ينعقد على كونه قياسيا(١٦)؛ ((إذ رأوا في التضمين ضربا من ضروب التوسع بحذف لفظ كالحال ، فالفعل المضمّن قد دلّ على معناه الحقيقي، وأتت حال من الفعل الملحوظ دلت عليها القرينة فحذفت، وحذف العامل بدليل قياس لا شبهة فيه))[١٧] ، أما الخلاف الأكبر فنجده عند النحاة، وله موضعه في هذا البحث.

التضمين البديعي:

للتضمين في علم البديع مفهوم يختلف عنه في علم البيان، وإن كان يشاركه في المفهوم العام من طرف خفي؛ إذ في كليهما إضافة معنى لآخر.

فالتضمين في علم البديع هو أن يعمد الشاعر أو الناثر إلى بيت شعر أو عبارة لغيره فيضمنها كلامه، شعرا كان أو نثرا، على سبيل التمثيل[18].

وهو بعبارة ابن الأثير. ((أن يضمِّن الشاعر شعره، والناثر نثره كلاما آخر لغيره، قصد الاستعانة على تأكيد المعنى المقصود))[19].

ومن أمثلته قول كشاجم[20]

يا خاضب الشَّيْب والأيَّامُ تُظهِرُه   هذا شبابٌ لعمْرُ اللهِ مصنُوعُ

أذكرتني قَوْلَ ذي لُبٍّ وتجْربةٍ   فِي مثْلِه لك تأديبٌ وتقْريعُ

(إنَّ الجديد إذا ما زِيد في خلَقٍ   تبيَّنَ النّاسُ أنَّ الثوبَ مرْقوعُ)

إذ ضمن البيت الأخير، وهو لإبراهيم بن إسماعيل البنوي[21].

وبين التضمين والسرقة خيط دقيق: لذا كان من شرط البيت المضمَّن أن يكون مشهورا لئلا يلتبس بالسرقة[22].

وهناك نوع آخر من التضمين، وهو أن يضمّن الشاعر أو الناثر كلامه شيئاً من القرآن أو الحديث، ويسميه بعضهم اقتباسا، ومنه قول الشاعر:

ستبْقى لهَا في مُضْمرِ القلْبِ والحَشا   سريرَةُ وُدٍّ (يوْم تُبْلى السَّرائرُ)

إذ ضمن الشاعر عجز البيت الآية التاسعة من سورة الطارق[23].

وفي الموضوع كلام مبسوط لا يليق به هذا المختصر[24].

المبحث الأول

التضمين دراسة نظرية

أولا: التضمين النحوي.

ثانيا: العلاقة بين التضمين ومصطلحي: التقدير، والعدل.

ثالثا: التضمين ونيابة الحروف.

رابعا: التضمين بين السماع والقياس.

أولاً- التضمين النحوي:

إنّ المتأمل في كتب النحو تستوقفه عبارات كثيرة، في أبواب نحوية متنوعة، ترد فيها عبارة التضمين، منها:

قول ابن الأنباري ((وأمّا (هؤلاء) فإنّما بنيت لتضمُّنها معنى حرف الإشارة.)).
وقول ابن يعيش معللا بناء (أمس) ((والصواب إنّه إنّما بني لتضمُّنه لام المعرفة)).
وقول الزمخشري مبينا سبب تعدي الفعل (عدا) بـ(عن) ((وإنَّما عُدّي بـ(عن) لتضمُّن(عدا) معنى (نبا) و(علا)))[٣٧].

فهذه العبارات، وأمثالها كثيرة، تقرر بأنّ ثمَّة أسلوبا لجأ إليه النحاة في التعليل لعدد من المسائل النحوية، والتراكيب اللغوية الفصيحة، التي رأوا فيها خروجا عن الكثير الشائع. فما هو التضمين في عرفهم؟وهل يختلف عن مصطلح التضمين البياني الذي عرفناه عن علماء البلاغة؟ ولن يتضح هذا التساؤل إلا بعد التعرف على مصطلح التضمين النحوي.

يقول ابن جني في بيانه ((هو اتصال الفعل بحرف ليس ممَّا يتعدى به؛ لأنّه في معنى فعل يتعدى به)). ويقول ابن هشام في بيانه. ((قد يشربون لفظا معنى لفظ، فيعطونه حكمه، ويسمى ذلك تضمينا))[٣٦].

من خلال ما تقدم يستطيع القارئ أن يتبين الصلة المشتركة بين التضمين

النحوي، والتضمين البياني، في مفردات التعريف، لاشتراكهما في دراسة الأساليب اللغوية ذاتها.

يقول الشيخ محمد الخضر حسين في بيان صلة التضمين بعلمي النحو والبلاغة ((فللتضمين صلة بقواعد الإعراب من جهة تعدي الفعل بنفسه أو تعديه بالحرف، وصلة بعلم البيان من جهة التصرف في معنى الفعل، وعدم الوقوف به عند حدّ ما وُضِعَ له. ومن هذه الناحية لم يكن كبقية قواعد علم النحو، قد يستوي في العمل بها خاصّة الناس وعامتهم))[٣٠].

بل إنّ شدة الترابط حدت ببعض الأئمة إلى القول الصريح بأن التضمين النحوي هو التضمين البياني بعينه[٣١].

ولكنّ المتأمل فيما كتبه أصحاب الفريقين عن التضمين يجد، على الرغم من كثرة الجوانب المشتركة، أن ثمة أمورا دقيقة تفصل بين الفريقين، ومنها:

إنّ الفريقين، وإن اشتركا في مفردات تعريف مصطلح التضمين، ودلالته العامة، إلاّ أنّهما افترقا في مجال البحث فيما بعد المصطلح، فعلماء النحو، في كثير من المواضع، اتخذوا التضمين علة نحوية لتقويم بعض الأساليب اللغوية الواردة في فصيح الكلام، إذ رأوا فيها خروجا عن الكثير الشائع، واكتفوا ببيان الرابط العام المعنوي الذي يربط بين معنى الفعل المضمَّن والمضمَّن، أمّا علماء البيان فكانت عنايتهم الكبرى هو بيان العلاقة بين المعنيين؛ لذا كثر الحديث عندهم عن الحقيقة والمجاز والكناية[٣٢].

وثمة فرق اخر في كيفية تفسير التضمين، إذ يرى علماء البيان ((أنّ الفعل المذكور إنّما يدل على معناه الوضعي، ويدل على المعنى الأخر لفظ محذوف، كالحال من الفعل المقدَّر، بمعونة قرينة لفظية، فيجتمع في التضمين معنيان. ولم يتصوروا إشراب الفعل المذكور معنى الفعل الملحوظ، ليدل على المعنيين جميعا، كما فعل النحاة))[٣٣].

يضاف إلى ما تقدم أنّ التضمين عند النحاة أوسع مدخلا منه عند البيانيين: إذ يدخل فيه أمثلة لا نجد لها موقعا في التضمين البياني، كما هو الحال في التضمين الذي عُدَّ علة للبناء في بعض الأسماء، كأسماء الشرط والاستفهام، وغيرها[٣٤].

التضمين وأقسام الكلم:

جرت الكثرة من ألفاظ الكُتّاب في حديثهم عن التضمين بما يوحي أنّ التضمين مختصٌّ بالأفعال، وأنّه إنّما هو فعل ورد مع حرف لم يجرِ استعماله معه، جيئ به للدلالة على الفعل الذي جرى استعماله معه في الغالب.

يقول ابن جنّي ((اعلم أنّ الفعل إذا كان بمعنى فعل اخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف والاخر باخر، فإنّ العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الاخر، فلذلك جيئ معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه))[35]

وجاء في الأشباه والنظائر. ((من شأنهم أنّهم يضمّنون الفعل معنى فعل اخر فيجرونه مجراه، ويستعملونه استعماله، مع إرادة معنى المضمّن))[36].

وتبعا لهذه العبارات كانت الأمثلة كذلك، فجاءت تجسيدا لما حوته، فكانت في غالبها أفعالا ضمّنت معاني لأفعال أخرى باستعمال حروف الجر.

ولكنّ هذه الكثرة لا تعني انحسار التضمين في باب الأفعال، وإنّما قد تعداه إلى باقي أنواع الكلم، ولعل بعض العلماء قد تنبه إلى هذه المسألة فاختار في تعريفه ألفاظا أكثر شمولا ممّا نص عليه السابقون، فقد نصّ العز بن عبد السلام في تعريفه الذي مرّ بنا سابقا على أنّ التضمين يكون في الأسماء[37].

وقال ابن هشام في بيان التضمين بأنّهم ((قد يشربون لفظا معنى لفظ، فيعطونه حكمه، وسُمّيَ ذلك تضمينا))[38]، وقال في موضع اخر مؤكدا وقوعه في الأسماء ((وفائدة التضمين أن يدل بكلمة واحدة على معنى كلمتين، يدلك على ذلك أسماء الشرط، والاستفهام))[39].

وإمعانا في شمولية التضمين لأنواع الكلم نصّ على ذلك بعض أهل العلم، جاء في الكليات ((ولا اختصاص للتضمين بالفعل، بل يجري في الفعل أيضا، قال التفتازاني في تفسير قوله تعالى ﴿وهو اللهُ في السّماوات وفي الأرْض﴾ (الأنعام٣)، لا يجوز تعلقه بلفظ (الله) لكونه اسما لا صفة، بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذي ضُمّنه اسم (الله). كما في قولك: هو حاتم من طيّئ، على تضمين معنى الجواد.

وجريانه في الحرف ظاهر في قوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ (البقرة١٠٦)، فإنّ (ما) تضمَّن معنى (إن) الشرطية، ولذلك لزم جزم الفعل))[٤٠].

التضمين ونيابة الحروف:

عقد ابن جنّي في (الخصائص) بابا سمّاه. (باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض)، ثمّ أنكر على الناس تلقي هذا الباب على ظاهره، فقال:((هذا الباب يتلقاه الناس مغسولا ساذجا من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه، وأوقفه دونه))[٤١].

ثمّ بين سبب ذلك؛ وهو قولنا إنّ هذا الحرف يكون بمعنى ذلك الحرف، هكذا مطلقا دون تقييد وتحديد، جاء في (الخصائص). ((وذلك أنّهم يقولون. إنّ (إلى) تكون بمعنى (مع)، ويحتجون بقول الله سبحانه: ﴿مَنْ أنصاري إلى الله﴾ (آل عمران٥٢)، أي: مع الله.

ويقولون. إنّ (في) تكون بمعنى (على)، ويحتجون بقوله عزّ اسمه. (ولأُصَلِّبَنَّكُم فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)(طه٧١)، أي: عليها.

ويقولون: تكون (الباء) بمعنى (عن)، ويحتجون بقولهم. رميت بالقوس، أي. عنها، ... وغير ذلك مما يوردونه))[٤٢].

ثمّ بين أنّ استعمال حرف مكان حرف قد يكون في مواضع دون أخرى، على حسب الأحوال الداعية إليه، أمّا أن يكون ذلك مطلقا فلا : لأنّه إلى الفحش في القول، والإلباس في المعنى.

يقول في بيان هذا الرأي ((ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنا نقول:إنّه يكون معناه في موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوّغة له، فأمّا في كلّ موضع وعلى كلّ حال فلا : ألا ترى أنّك إن أخذت في ظاهر هذا القول غفلا هكذا لا مقيدا لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد، وأنت تريد: معه، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد. عليه،...، وأن تقول:رويت الحديث بزيد، وأنت تريد عنه، ونحو ذلك ممّا يطول ويتفاحش))[٤٣].

وتبعا لهذا النص، فإنّ إطلاق القول بإنابة بعض الحروف مناب بعض قد يؤدي كما

رأينا، إلى فوضى لغوية، كما أنَّ المنع منه يؤدي إلى معارضة النصوص الفصيحة التي وردت في القران الكريم، والسنّة النبوية، ومنظوم العرب ومنثورهم. فلا بد، والحالة هذه، من تحديد هذه المسألة، وضبطها بضابط نضمن من خلاله المحافظة على مزية العربية في التعبير، ونضمن أيضا عدم الإسراف وتوسيع القول فيها.

قبل الدخول في تحديد هذا الضابط، نبدأ القول بتساؤل لماذا صحّ أن يقال لأصلبنّكم في جذوع النخل، ولا يصحّ أن يقال: زيد في الفرس؟

وللإجابة عن هذا التساؤل ونظائره لابد لنا من التوجه إلى المعنى الذي حمله التعبير الأول، وكذا المعنى الذي حمله التعبير الثاني؛ لأنّه هو الحكم في جواز التعبير وعدمه

وقد حاول ابن جنّي أن يضع لهذا الباب ضابطا، سمّاه فيما بعد تضمينا، يضبط من خلاله العلاقة بين معنى الفعل والحرف المستعمل معه، ويتلخص هذا الضابط في امور أربعة:

الأول: إنّ الفعل قد يكون مقاربا في المعنى لفعل آخر.

الثاني إنّ كلا من الفعلين المتقاربين في المعنى له حرفه الخاص الذي يتعدى به

الثالث:إنّ العرب تتوسع، فتوقع أحد الحرفين مكان صاحبه.

الرابع إنّ الغرض من استعمال الحرف مع غير فعله انّما هو الإشارة إلى معنى الفعل الاخر، فيكون هذا الأسلوب إيذانا بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الاخر؛ فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه.

وما فصلته أجمله ابن جني بقوله: ((ولكن سنضع في ذلك رسما يعمل عليه، ويؤمن التزام الشناعة لمكانه، اعلم أنّ الفعل إذا كان في معنى فعل اخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف والاخر باخر، فإنّ العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الاخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه))

إذا عنصرا هذا التركيب: فعل، وحرف لا يتعدى به ذلك الفعل، فيكون استعمال هذا الحرف دالا على معنى الفعل الذي ألف استعماله معه، وهذا الأمر هو من باب التضمين، لا من باب نيابة الحروف مناب بعض.

نيابة الحروف في الميزان:

ذهب جمهور الكوفيين إلى أنَّ حروف الجر ينوب بعضُها مناب بعض، واستدلوا على ذلك بالشواهد الفصيحة من القرآن الكريم، وكلام العرب، وممَّا قالوا:

أ- استعمال (من):

إنَّها تأتي بمعنى (على)، يقول تعالى. ﴿ونصرْناهُ مِن الْقَوْم الَّذين كَذَّبُوا بآياتنا﴾ (الأنبياء ٧٧)، وبمعنى (عن)، يقول تعالى ﴿لقدْ كُنت فِي غفْلة مّنْ هذا﴾(ق ٢٢).

ب- استعمال (الباء):

إنَّها تأتي بمعنى (عن)، يقول تعالى: ﴿سأل سائلٌ بِعذابٍ واقِعٍ﴾ (المعارج ١)، وتأتي بمعنى (من)، يقول تعالى ﴿عيْناً يشْربُ بها عبادُ اللّهِ﴾ (الإنسان ٦).

ج- استعمال(على):

إنَّها تأتي بمعنى (في)، يقول تعالى ﴿ودخل الْمدِينة على حين غفْلةٍ مّنْ أهْلها﴾ (القصص ١٥)، وتأتي بمعنى (عن)، يقول الشاعر:

إذا رضيت عليَّ بنو قشير لعمرو الله أعجبني رضاها

وذهب جمهور البصريين إلى أنَّ حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض إلا شذوذا، أمَّا قياسا فلا، وقالوا ولا تصح إنابة حرف عن حرف، كما لا تنوب حروف النصب والجزم عن بعضها، وما أوهم ذلك فهو مؤوَّل، إمَّا على التضمين، أو على المجاز[١].

وقفة وحوار:

أرى أنَّ الكوفيين أجازوا إنابة حرف عن حرف فيما وردت به الشواهد الفصيحة؛ لأن منهجهم قائم على إثبات ما وردت به الشواهد، وإن خالفت الكثير الشائع، ولنا أن نسألهم: هل لكم أن تجعلوا ذلك قياسا؟

فإن كان الجواب بالإيجاب فلنا أن نقول. قد وردت الشواهد الفصيحة باستعمال (إلى) مكان (مع) قال تعالى على لسان عيسى عليه السلام ﴿منْ أنصاري إلى اللّه﴾ (ال عمران٥٢)، فهل يصح أن نقول: سرت إلى زيد، وأنا أريد: سرت معه ؟

وقد ورد أيضا استعمال (في) مكان (على)، قال تعالى. ﴿**ولأُصلِّبنكم في جُذوع النَّخل**﴾(طه٧١)، فهل يصح أن نقول زيد في الفرس، وأنا أريد عليه؟

إنَّ القول بقياسية هذه المسألة يؤدي إلى الإرباك واختلاط المعاني وعدم الإفهام، وهذا منافٍ لوظيفة اللغة، يقول أبو هلال العسكري ((وإذا كان اختلاف الحركات يوجب اختلاف المعاني، فاختلاف المعاني أنفسها أولى أن يكون كذلك؛ ولهذا المعنى قال المحققون من أهل العربية إنَّ حروف الجر لا تتعاقب، حتى قال ابن درستويه في جواز تعاقبها إبطال حقيقة اللغة، وإفساد الحكمة فيها، والقول بخلافه يوجبه العقل والقياس))[٤٦].

ونقول أيضا إنَّ الأصل في الألفاظ اللغوية أن يختص كلُّ لفظ منها بمعنى معين، وهذا الأصل هو الذي أدّى إلى إنكار الترادف، عند بعض الأئمة، وإلى القول بأنَّ الاشتراك معيب، وهو خلاف الأصل، هذا مع إمكانية تمييز المعاني من قرائنها، فكيف يكون الحال مع عدم إمكانية التمييز بفقد القرائن اللفظية؟

فإن لم تكن المسألة قياسا لما أسلفنا، فلا أقلَّ من إثباتها فيما وردت به الشواهد، ولنا مع هذا الإثبات وقفات:

الأولى يجب أن يتركز في أذهاننا استقلالية الألفاظ اللغوية في دلالتها على معانيها، فالأصل أن يكون لكل معنى لفظه الذي يؤديه، يقول الرضي ((واعلم أنّه إذا أمكن في كل حرف، يتوهم خروجه عن أصله وكونه بمعنى كلمة أخرى أو زيادته، أن يبقى على أصل معناه الموضوع هو له، ويضمّنُ فعله المعدى به معنى من المعاني يستقيم به الكلام، فهو الأولى ... بل الواجب))[٤٧].

الثانية إنَّ هذه الاستقلالية في تأدية المعاني لا تعني عدم التقارب بينها، فقد يتقارب حرفان في الدلالة على معنى فيتعاقبان في الدلالة عليه؛ لأجل ما بينهما من تقارب

جاء في الأصول ((واعلم أنَّ العرب تتسع فيها ـ أي الحروف ـ فتقيم بعضها مقام بعض إذا تقاربت المعاني، فمن ذلك (الباء)، تقول فلان بمكة، وفي مكة، وإنّما جازا معا؛ لأنّك إذا قلت فلان بموضع كذا وكذا، فقد خبرت عن اتصاله والتصاقه بذلك الموضع، وإذا قلت في موضع كذا، فقد خبرت بـ(في) عن احتوائه إيّاه، وإحاطته به، فإذا تقارب

الحرفان فإنَّ هذا التقارب يصلح للمعاقبة، وإذا تباين معناها لم يجز، ألا ترى أنَّ رجلا لو قال: مررت في زيد، أو كتبت إلى القلم، لم يكن هذا يلتبس به، فهذا حقيقة تعاقب حروف الخفض، فمتى لم يتقارب المعنى لم يجز))[٤٨].

ويقول الدكتور فاضل السامرائي: ((والحق أنَّ الأصل في حروف الجر أن لا ينوب بعضها عن بعض، بل الأصل أنَّ لكل حرف معناه واستعماله، ولكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف فتتعاور الحروف على هذا المعنى...، فمثلا قد يتوسع في معنى الإلصاق بالباء فيستعمل للظرفية، فتقول: أقمت بالبلد وفي البلد، ولكن يبقى لكل حرف معناه واستعماله المتفرد به، ولا يتماثلان تماما))[٤٩].

الثالثة: لنا أن نسأل: إذا كان الفعل يتعدى بحرف، وقد تركز في أذهاننا لكثرة الاستعمال لهذا المعنى، كالفعل (نصر)، مع (على)، يقول تعالى: ﴿ويُخْزِهمْ وينصُرْكُمْ عليْهِمْ﴾(التوبة١٤)، فلماذا يتغير الأسلوب فجأة، ويتعدى الفعل (نصر) بـ(من)، في قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ مَن يَنصُرُنِي مِنَ اللَّهِ﴾ (هود٣٠)؟

فهل لنا أن نقول: إنَّ (من) في التعبير الثاني بمعنى (على) ؟

إنَّ المتأمل يدرك أنَّ المعنى يرد على هذا القول، فليس المقصود مَن ينصرني على الله، إذا لا بدَّ من القول بأن استعمال هذا الحرف قد أدّى إلى معنى جديد في الفعل الذي تعدى به.

الرابعة: ليس لنا أن نقصر تفكيرنا في دلالة الحرف فقط، بمعزل عن السياق الذي ورد به، فلا بدَّ من الربط بين معنى الحرف ومعنى الفعل، ولا بدَّ من إيجاد المناسبة بين عناصر هذا التركيب الجديد؛ لأنَّ اللجوء إلى القول بأنَّ هذا الحرف ينوب عن ذلك الحرف هو هروب عن تدبر اللفظ المنطوق الظاهر الذي تلفظ به المتكلم.

ولنا أن نسأل ما الذي دعاه إلى ترك المألوف إلى هذا الاستعمال الجديد؟ لا سيمًا إذا كانت الألفاظ واردة في القرآن الكريم، فعدوله لابدَّ أن يكون لأمر مقصود، فالقرآن إنَّما يستعمل الألفاظ استعمالا فنيا مقصودا[٥٠].

الخامسة: وبعد كل ما تقدم فإنَّنا نجد بغيتنا فيما ذهب إليه البصريون من القول

بالتضمين؛ لأنَّ التعبير حينئذ سيكون فنيا ومقصودا ومعبرا، ولك أن تحكم أيُّهما اكثر متعة أن نقول في قوله تعالى ﴿ونصرْناهُ من الْقوْم الّذين كذّبُوا بآياتنا﴾ (الأنبياء٧٧) إنّ (من) هنا بمعنى (على)، وينتهي الأمر، أم ان نقول بقول البصريين الذي فصّله الدكتور فاضل السامرائي بقوله، في معرض رده على الرأي الأول، ((ذهب قوم إلى أنّ (من) هنا بمعنى (على)، وهذا فيه نظر؛ فإنَّ هناك فرقا في المعنى بين قولك: نصره منه، ونصره عليه.

فالنصر عليه يعني التمكن منه، والاستعلاء عليه والغلبة، قال تعالى ﴿فانصُرْنا على الْقوْم الْكافرين﴾ (البقرة٢٨٦)، أي مكنّا منهم، وليس هذا معنى نصره منه

أمّا (نصرناه منهم)، فإنّه بمعنى نجيناه منهم أو منعناه منهم، قال تعالى ﴿ويا قوم من ينصُرُني من الله إن طردتُّهُمْ﴾(هود٣٠)، فليس المعنى مَن ينصرني على الله بل مَن ينجيني ويمنعني منه.

وقد تقول ما الفرق بين قولنا (نجيناه من القوم)، وقولنا (ونصرناه من القوم)؟

والجواب أنَّ النتيجة تتعلق بالناجي فقط، فعندما نقول نجيته منهم، كان المعنى انك خلّصته منهم، ولم تذكر أنّك تعرضت للاخرين بشيء، كما تقول نجيته من الغرق، ولا تقول: نصرته من الغرق؛ لأنَّ الغرق ليس شيئا ينتصف منه.

أمّا (النصر منهم) ففيه جانبان في الغالب: جانب الناجي، وجانب الذين نُجّيَ منهم، فعندما تقول نصرته منهم، كان المعنى انّك نجيته، وعاقبت أولئك أو أخذت له حقه منهم))

ثانيا- الفرق بين التضمين وبعض المصطلحات:

بلغ من دقّة علماء النحو أنّهم مازوا في بحوثهم بين أمور قد تبدو لأول وهلة انّها متشابه مع التضمين؛ سعيا منهم لتخليص هذا المصطلح ممّا قد يعلق به، منها التقدير، والعدل، وفيما يأتي إيجاز القول في هذا التفريق.

الفرق بين التضمين والتقدير:

نقرأ في كتب النحو، تعليلا على نصب بعض المفردات في أبواب نحوية متنوعة، مثل

لفظ (يوم) في قولنا :خرجت يومَ الجمعة، ونظائره، قول النحاة: إنَّه نصب بتقدير (في)، ونقرأ قولهم في تعليل بناء (أين) مثلا :إنَّه بني لتضمُّنه معنى حرف الاستفهام، فهل هناك فرق بين ذكر (في) في التعليل الأول، وحرف الاستفهام في التعليل الثاني؟

والمتأمل فيما كتبه النحاة في بيان هذا الفرق يجد الآتي:

أولا :إنَّ التضمين لا يصح معه إظهار الحرف المضمَّن بخلاف التقدير؛ إذ يجوز إظهاره معه سواء اتفق الإعراب أم اختلف ((فتقول في (خرجت يوم الجمعة) خرجت في يوم الجمعة، ولا تقول في(أين)، و(كيف) مثلا هل أين، ولا أأين، ولا هل كيف، ولا أكيف))[٥٢].

ثانيا: إنَّ الحرف الذي يكون على نية التضمين يوجب البناء في الاسم، بخلاف التقدير؛ لذا فإنّا ((إذا قلنا في الظرف إنَّه يراد به معنى (في)، فإنّا لا نريد به أنَّ الظرف متضمِّن معنى (في)، كيف، ولو كان كذلك لبني، وإنَّما نعني به أنَّ قوة الكلام في قوة كلام أخر فيه (في) ظاهرة))[٥٣].

الفرق بين التضمين والعدل:

يقول النحاة إنَّ (أمس) ((مبنيٌّ لتضمُّنه معنى لام التعريف: فإنَّه معرفة بدليل أمس الدابر، وليس بعلم، ولا مبهم، ولا مضاف، ولا مضمر، ولا بلام ظاهرة فتعين تقديرها))[٥٤].

وقالوا في بيان بعض المفردات الممنوعة من الصرف، كـ(سحر) مثلا: ((إذا أريد من يوم بعينه، نحو:جئتك يوم الجمعة سحر، فـ(سحر) ممنوع من الصرف للعدل، وشبه العلمية؛ وذلك أنَّه معدول عن (السحر)؛ لأنَّه معرفة، والأصل في التعريف أن يكون بـ(أل)، فعدل به عن ذلك، وصار تعريفه كتعريف العلمية من جهة أنَّه لم يُلفظ معه حرف))[٥٥].

فتبعا لقول النحاة فإنَّ (أمس) على نية تقدير اللام، وكذلك كلمة (سحر)، فما الفرق بين التقديرين؟

أول هذه الفروق: ((إنَّ المعدول عن اللام يجوز إظهارها معه؛ فلذلك أعرب ، والمضمَّن

لها لا يجوز إظهارها معه، كأسماء الاستفهام، والشرط المتضمنة لمعنى الحرف فلذلك بُني في التضمين))، ولا يقدح في هذا الأمر ورود كلمة (الأمس)؛ لأنَّ اللام دخلت بعد تنكيره وإعرابه، كما يعرب إذا أضيف، أو صُغِّرَ، أو ثُنِّيَ، أو جُمِعَ[٥٦].

وثانيها إنَّ العدل هو أن يريد المتكلم لفظا، ويعدل عنه إلى لفظ اخر، كـ(عمر)، الذي عدل به عن(عامر)، و(سحر) الذي عدل به عن (السحر)، والتضمين أن تضمِّن الكلمة معنى آخر لا يوجبه ظاهر اللفظ[٥٧].

وثالثها إنَّ التضمين أوجب في الكلمة المتضمِّنة البناء، ومنع الإعراب، أمَّا العدل فهو مع علة أخرى يوجب منع الصرف فقط[٥٨].

ثالثا: التضمين بين السماع والقياس:

اختلف العلماء في نظرتهم إلى التضمين بين قائل بقياسيته؛ لوروده بكثرة في الكلام العربي، وقائل بسماعية هذا الباب؛ لأنَّ فتحه قد يؤدي إلى فساد كبير في الأساليب والتعابير بدعوى تضمينها لأساليب أخرى.

يقول ابن جني بعد أن ذكر أمثلة من هذا الباب: ((فقس على هذا؛ فإنَّك لن تعدم إصابة بإذن الله ورشدا))[٥٩].

وجاء في الأشباه والنظائر ((زعم قوم من المتأخرين منهم خطاب الماردينى أنَّه يجوز تضمين الفعل المتعدي لواحد معنى (صيَّر)، ويكون من باب ظنَّ، فأجاز حفرت وسط الدار بئرا، أي: صيَّرت، قال: وليس (بئرا) تمييزاً؛ إذ لا يصلح لمِن.

وكذا أجاز: بنيت الدار مسجدا، وقطعت الثوب قميصا، وقطعت الجلد نعلا، وصبغت الثوب أبيض، وجعل من ذلك قول أبي الطيب:

فمضت وقدْ صبغَ الحياءُ بياضها لوني كما صبغَ اللجينُ العسجدا

لأنَّ المعنى: صيَّر الحياء بياضها لوني،أي مثل لوني.

قال: والحق أنَّ التضمين لا ينقاس))[٦٠].

وما اختلف فيه القدماء سرى إلى المحدثين، وقد سجل لنا قلم الأستاذ حسين والي ما

جرى بين أعضاء مجمع اللغة العربية في القاهرة بشأن هذه المسألة، فقال ((فإذا قررنا التضمين قياسي، فقد جرينا على قول له قوة، وإذا قلنا إنه سماعي، فقد يعترض علينا من يقول: إنَّ من علماء اللغة من يرى أنَّه قياسي، فلماذا تضيقون على الناس. وما جئتم إلاَّ لتسهلوا اللغة عليهم؟

فنحن نثبت القولين بالسماع والقياس، ولكنَّا نرجح قياسيته))[61].

ثم انتهى المجلس بعد مناقشات ومباحثات إلى قرار، وافق عليه أكثر المجتمعين، جاء فيه ((التضمين أن يؤدي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدى فعل اخر أو ما في معناه، فيعطى حكمه في التعدية واللزوم، ومجمع اللغة العربية يرى أنَّه قياسي لا سماعي بشروط ثلاثة:

الأول: تحقق المناسبة بين الفعلين.

الثاني وجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الاخر، ويؤمن معها اللبس.

الثالث: ملاءمة التضمين للذوق العربي.

ويوصي المجمع ألاَّ يُلجأ إلى التضمين إلاَّ لغرض بلاغي))[62].

وحذا المجمع الملكي حذو سابقه فقرر قياسية التضمين بشروط، هي شروط المجاز نفسه[63].

وما نتج عن هذه المجامع يجمع بين المحافظة على الشواهد وقيمتها في تقعيد القواعد، وبين بلاغة العرب في تأديتها للمعاني، ودقتها في اختيار الألفاظ؛ فوجود المناسبة وقصد البلاغة في التضمين قيد مهم في المحافظة على الأساليب العربية، فلا مكان لأسلوب دخيل ركيك بين أساليبها، وإن ادعى من تكلم فيه أنَّ له وجها في العربية.

المبحث الثاني

التضمين دراسة تطبيقية

وفيه:

أولا: من شواهد التضمين.

ثانيا: التضمين والتعليل النحوي.

ثالثا: من فوائد التضمين.

أولا: من شواهد التضمين وأقوال أهل العلم:

شواهد هذا الباب كثيرة ومتنوعة، يقول ابن جني في بيان كثرتها ((وجدت في اللغة من هذا الفن شيئا كثيرا لا يكاد يحاط به، ولعله لو جمع أكثره لا جميعه لجاء كتابا ضخما))[٦٤].

ولكن حسبي من هذا الكثير أمثلة يأنس القارئ بها، ويقيس عليها أخواتها، ويتضح من خلالها أثر التضمين في معنى التركيب اللغوي، فمن ذلك:

قوله تعالى ﴿**أُحلّ لكُمْ ليْلة الصّيام الرّفثُ إلى نسائكُمْ**﴾ (البقرة١٨٧)

فنحن لا نقول رفثت إلى المرأة، وإنّما نقول رفثت بها أو معها؛ لكنه لمّا كان (الرفث) بمعنى الإفضاء، وكنّا نعدي (أفضيت) بـ(إلى)، مثل قوله تعالى ﴿**وقدْ أفْضى بعْضُكم إلى بعْضٍ**﴾ (النساء٢١)، جئنا بـ(إلى) مع (الرفث) إيذانا وإشعارا أنّه بمعناه[٦٥].

يقول ابن الشجري ((﴿**أُحلّ لكُمْ ليْلة الصّيام الرّفثُ إلى نسائكُمْ**﴾ جيء به محمولا على الإفضاء الذي يراد به الملامسة))[٦٦].

وقوله تعالى ﴿**للذين يؤْلُون من نسائهمْ تربُّصُ أرْبعة أشْهر**﴾(البقرة٢٢٦)

يقول ابن هشام: ((أي: يمتنعون من وطء نسائهم بالحلف؛ فلهذا عدي بـ(من)، ولمّا خفي التضمين على بعضهم في الآية، ورأى أنّه لا يقال حلفت من كذا، بل حلفت عليه؛ قال (من) متعلقة بمعنى (للذين) كما تقول لي منك مبرة.

قال وأمّا قول الفقهاء ألى من امرأته، فغلط أوقعهم فيه عدم فهم المتعلق في الاية))[٦٧].

وقوله تعالى ﴿يوْم يُحْمى عليْها في نار جهنّم﴾(التوبة٣٥)

يقول ابن الشجري: ((ومنها تعدية الإحماء في قوله: ﴿يوْم يُحْمى عليْها في نار جهنّم﴾، وهو متعدٍ بنفسه في قولك أحميت الحديدة، وقال الشاعر

إن تـكُ جلمــود صخـرٍ لا أؤيّسـه أوقـــد عليـه فأحميـه فينْصــدعْ

أؤيّسهُ أذلّله؛ إنّما حمل(يحمى) على (يوقد)؛ لأنّ الإيقاد عليها هو السبب في المؤدي إلى إحمائها، فأجرى(يحمى عليها) مجرى (يوقد عليها)، والمعنى تحمى هي))[٦٨].

وقوله تعالى ﴿ولا تعْدُ عيْناك عنْهمْ تُريدُ زينة الْحياة الدُّنْيا﴾ (الكهف٢٨)

يقول الزمخشري ((يقال عداه، إذا جاوزه، ومنه قولهم عدا طوره.... وإنّما عُدّيَ بـ(عن) لتضمن (عدا) معنى (نبا)، و(علا) في قولك. نبت عنه عينه، وعلت عنه عينه، إذا اقتحمته ولم تعلق به))[٦٩].

وقوله تعالى ﴿فلمّا أحسّ عيسى منْهمُ الْكُفْر قال منْ أنصاري إلى اللّه﴾ (ال عمران٥٢):

يقول ابن جني ((أي.مع الله، وأنت لا تقول.سرت إلى زيد، أي.معه ؛ لكنه إنّما جاء(مَنْ أنصاري إلى اللّهِ) لمّا كان معناه من ينضاف في نصرتي إلى الله، فجاز لذلك أن تأتي هنا(إلى)))[٧٠].

ومنه قول الفرزدق:

كيــف ترانــي قالِبــاً مجنّــي أضْــربُ أمْــري ظهْــرهُ للْبطْــن

قـدْ قتـلَ اللـهُ زِيـاداً عَـنّي

يقول ابن جني ((لمّا كان ذلك في معنى صرفه عني، وكان أبو علي يستحسنه، وينبه عليه))[٧١].

ومنه قول القحيف العقيلي:

إذا رضيــت علــيّ بنــو قُشـيْر لعمْــرُ اللــه أعْجبنـي رضاهــا

يقول ابن جني ((أراد عنّي، وجهه: أنها إذا رضيت عنه أحبته وأقبلت عليه؛ فلذلك استعمل (على) بمعنى(عن)))[72].

ثانيا: التضمين والتعليل النحوي:

التضمين باب واسع، وملجأ رحب، لجأ النحاة إليه في تعليلهم لبعض المسائل النحوية، ومنها:

١- البناء:

باب الإعراب والبناء من أوائل الأبواب التي يطلع عليها القارئ في الكتب النحوية، وقد قسم النحاة الأسماء تبعا لهذا الباب إلى أسماء معربة، وهذا هو الأصل فيها فلا يسأل عن علته، وأسماء مبنية، جاءت على خلاف الأصل، وما كان مخالفا لأصله، فلا بد له من علة، وقد جمع ابن مالك علل البناء في الأسماء في خلاصته بقوله[73]:

والاسْمُ منْهُ مُعربٌ ومبْني لشبهٍ من الحروف مُدْني

كالشبه الوضْعيّ في اسْمي جئتنا والمعْنويّ في متى وفي هُنا

وكنيابةٍ عن الفعْل بلا تأثُّر وكافْتقارٍ أُصّلا

وقد اتكأ النحاة كثيرا على التضمين في تفسير كثير من هذه المبنيات، وهاك تفصيلها

أ - أسماء الاستفهام:

ذهب جمهور النحاة إلى أنّ سبب البناء في هذه الأسماء إنّما هو تضمُّنُها لمعنى حرف الاستفهام الهمزة، ذلك أنّ الهمزة أمُّ أدوات هذا الباب، وهي حرف وأصله أن يبنى، فإن أدي الاستفهام باسم فلا بد لهذا الاسم من أن يتضمن معنى حرف الاستفهام، وتضمين معنى الحرف للاسم يحدّ من تصرفه؛ فيوجب له البناء.

قال ابن الأنباري: ((وأمّا (أين) و(كيف) فإنّما بُنِيَا على الفتح؛ لأنّهما تضمّنا معنى حرف الاستفهام؛ لأنّ (أين) سؤال عن المكان، و(كيف) سؤال عن الحال، فلما تضمنا معنى حرف الاستفهام وجب أن يبنيا))[74].

وقال ابن يعيش ((وأمّا (أين) فظرف من ظروف الأمكنة، وهو مبني لتضمّنه همزة الاستفهام))[75]. وقال أيضا ((كيف سؤال عن الحال، وتضمُنت همزة الاستفهام))

ب - أسماء الشرط:

أصل أدوات الشرط حرف (إنْ) ؛ لذا فإن ما عداها من حروف وأسماء تبع لها، وفرع عنها، والفرع لا بد أن يتضمن معنى الأصل؛ لذا فإنَّ تعليل النحاة لبناء أسماء الشرط إنَّما هو تضمنها لمعنى حرف الشرط (إنْ)، قال ابن الأنباري ((فأمَّا (مَن) فإنَّها بُنِيَت؛ لأنَّها لا تخلو: إمَّا أن تكون استفهامية، أو شرطيَّة، أو اسماً موصولا، أو نكرة موصوفة، فإن كانت استفهامية فقد تضمنت معنى حرف الاستفهام، وإن كانت شرطية تضمنت معنى حرف الشرط...))[٧٧].

ج- أسماء الإشارة:

الإشارة معنى من المعاني فكان ينبغي أن يوضع لها حرف شأنها شأن بقية المعاني، كالنفي والاستفهام، والشرط، وغيرها، ولكن لم يرد عن العرب استعمال حرف لمعنى الإشارة، لذا فأسماء الإشارة في نظر النحاة إنَّما بنيت لمشابهتها لحرف مفترض، قال ابن عقيل: ((الإشارة معنى من المعاني، فحقها أن يوضع لها حرف يدل عليها ، كما وضعوا للنفي (ما)، وللنهي (لا)، وللتمني (ليت)، وللترجي (لعل)، ونحو ذلك؛ فبنيت أسماء الإشارة لشبهها في المعنى حرفا مقدرا))[٧٨].

وقال ابن الأنباري معللا بناء(هؤلاء) ((وأمَّا (هؤلاء) فإنَّما بنيت لتضمنها معنى حرف الإشارة وإن لم ينطق به،: لأنَّ الأصل في الإشارة أن تكون بالحرف كالشرط، والنفي، والتمني، والعطف إلى غير ذلك من المعاني، إلا أنهم لمَّا لم يفعلوا ذلك ضمنوا (هؤلاء) معنى حرف الإشارة فبنوها))[٧٩].

د- الظروف:

وردت في العربية بعض الأسماء المبنية الدالة على معنى الظرفية، وكان التضمين العلة النحوية التي اختارها النحاة سببا لبناء هذه الأسماء، ومن أشهرها. الان، ومذ، ومنذ[٨٠].

جاء في التبيان عند قوله تعالى ((**قالُواْ الان جئْت بالْحقّ**)) (البقرة٧١). ((الألف واللام في (الان) زائدة، وهو مبني، قال الزجاج: بني لتضمنه معنى حرف الإشارة، كأنَّك

قلت هذا الوقت. وقال أبو بني لتضمنه لام معنى التعريف: لأنَّ الألف واللام الملفوظ بهما لم تعرفه، ولا هو علم ، ولا مضمر ، ولا شيء من أقسام المعارف فيلزم أن يكون تعريفه باللام المقدرة، واللام هنا زائدة زيادة لازمة، كما لزمت في (الذي)، وفي اسم(الله))) .

يقول ابن الأنباري مبينا سبب بناء (مذ، ومنذ) ((فإن قيل فلم بُنيت (مذ، ومنذ)، قيل.لأنّهما إذا كانا حرفين بُنيا؛ لأنَّ الحروف كلها مبنية، وإذا كانا اسمين بُنيا لتضمُّنهما معنى الحرف؛ لأنّك إذا قلت ما رأيته مذ يومان، ومنذ ليلتان، كان المعنى فيه ما رأيته من أول اليومين إلى آخرهما، ومن أول الليلتين إلى آخرهما؛ ولمَّا تضمَّنا معنى الحروف وجب أن يُبْنَيا))[82].

هـ - الأسماء المركبة:

من نافلة القول أن يذكر أنَّ الأعداد المركبة من أحد عشر إلى تسعة عشر مبنية على فتح الجزأين، ولكن العلة التي كانت سببا في بناء هذه الأسماء، المركبة في رأي النحاة هو التضمين، يقول ابن يعيش مفصلا سبب بناء هذه الأعداد ((ألا ترى أنَّ الأصل في (احد وعشرة) عدة معلومة أضيفت إلى العدد الأول فكمل من مجموعها مقدار معلوم، فهما اسمان كل واحد منهما منفرد في شيء من المعنى، فلما كانت الواو مرادة تضمنها الاسم الثاني وبُني لذلك، وبني الاسم الأول لأنّه صار بالتركيب كبعض اسم بمنزلة صدر الكلمة من عجزها))[83].

وقد حملوا على بناء العدد المركب بناء كثير من الأسماء التي وردت مركبة نحو (حيصَ بيصَ)، و(بيتَ بيتَ)، و(صباحَ مساءَ)[84].

و- المثنى والجمع:

من غرائب مسائل الخلاف التي وردت عن النحاة اختلافهم في (المثنى و الجمع) هل هما معربان أو مبنيان؟

فقد جاء في التبيين. ((وحكي عن الزجاج أنَّهما مبنيان))[85] ، وجاء في الإنصاف ((وحكي عن أبي إسحاق الزجاج أنَّ التثنية والجمع مبنيان، وهو خلاف الإجماع))

والذي يهمنا في هذا الرأي هو العلة التي كانت سببا للبناء، فقد كان تضمين معنى حرف العطف هو العلة التي اتكأ عليها أصحاب هذا الرأي، يقول العكبري مبينا حجة من قال بالبناء:((واحتج للمخالف أنَّ المثنى والجمع يتضمن واو العطف فكان الاسم به مبنيا كخمسةَ عشرَ ونحوه))[٨٧].

ز - أسماء الأفعال:

من أسماء الأفعال التي نصَّ بعض النحاة على أنَّ التضمين علة بنائها صيغة (فَعَالِ)، ومن أضرب هذه الصيغة أن تكون اسما للفعل في حال الأمر، نحو: (نَزالِ، وتراك)، ويكون مبنيا على الكسر، وسبب بنائه يوضحه ابن يعيش بقوله: ((وإنَّما بُنِي لما ذكرناه من وقوعه موقع فعل الأمر، وهذا تقريب، والحق في ذلك أنَّ علة بنائه إنَّما هي لتضمُّنه معنى لام الأمر، ألا ترى أنَّ (نَزَالِ)، بمعنى.انزل، وكذلك(صه)، بمعنى.اسكت، وأصل (اسكت)، و(انزل)، لتسكت، ولتنزل، كما أنَّ أصل (قم) لتقم، وأصل(اقعد) لتقعد، يدلُّ على ذلك أنَّه قد جاء على الأصل في قوله تعالى: ﴿فبذلك فلْتفْرحُوا﴾ (يونس٥٨)، فلمَّا تضمنت هذه الأسماء معنى (لام الأمر) شابهت الحروف، فبنيت كما بنيت (كيف)، و(كم) لما تضمن كل واحد منهما معنى حرف الاستفهام))[٨٨].

٢- منع التصرف في بعض المشتقات:

وضع النحاة قاعدة مفادها: أنَّ كل ما تضمن ما ليس له في الأصل منع شيئا ممَّا له في الأصل؛ ليكون ذلك المنع دليلا على ما تضمنه[٨٩].

وتبعا لهذه القاعدة عللوا عدم التصرف في باب (نعم وبئس)، وباب(التعجب)، يقول السيوطي موضحا هذا التعليل: ((نعم، وبئس إنَّما منعا التصرف؛ لأنَّ لفظهما ماضٍ، ومعناهما إنشاء المدح والذم في الحال؛ فلمَّا تضمَّنا ما ليس لهما في الأصل، وهو الدلالة على الحال، منعا التصرف لذلك.

وكذلك فعل التعجب، تضمَّن ما ليس له في الأصل، وهو زيادة الوصف والدلالة على بقاء الوصف إلى الحال، فمنع التصرف لذلك))[٩٠].

٣- التعدي واللزوم في الأفعال:

قسم النحاة الأفعال تبعا لتعلقها بما بعدها على قسمين: الأفعال المتعدية، والأفعال

اللازمة، وعرفوا المتعدي بأنّه هو الذي يتجاوز الفاعل إلى المفعول، أو هو الذي يصل إلى مفعوله بغير حرف جر، وعرفوا اللازم بأنَّه الفعل الذي يكتفي بفاعله ولا يتعداه

وقد ذكر النحاة أمورا متنوعة يمكن من خلالها أن يكون الفعل المتعدي لازما، والفعل اللازم متعديا [92]، والذي يهمنا منها أنّ التضمين أحد تلك الأمور، وإيضاحه فيما يأتي

يقول ابن سيده ((متى أشرب الفعل معنى فعل اخر لمناسبة بينهما تعدى تعديه أو لزم لزومه))[93].

وذكر ابن هشام أنّ التضمين سادس أمور سبعة يتعدى بها الفعل القاصر، جاء في المغني ((السادس التضمين فلذلك عُدّيَ (رحب)، و(طلع) إلى مفعول لمّا تضمّنا معنى (وسع)، و(بلغ)، وقالوا فرقت زيدا، وسفه نفسه: لتضمُّنهما معنى (خاف)، و(امتهن)، أو (أهلك)))[94].

بل زاد ابن هشام مزية للتضمين على غيره من المعديات فقال ((ويختص التضمين عن غيره من المعديات بأنّه قد ينقل الفعل إلى أكثر من درجة؛ ولذلك عُدّي (ألوت)، بقصر الهمزة، بمعنى قصرت إلى مفعولين بعدما كان قاصراً، وذلك في قولك لا ألوك نصحا، ولا ألوك جهداً، لمّا ضُمّنَ معنى (لا أمنعك)، ومنه قوله تعالى ﴿**لا يألونكمْ خبالا**﴾ (ال عمران١١٨)، وعُدّي (أخبر)، و(خبّر)، و(حدّث)، و(أنبأ)، و(نبأ) إلى ثلاثة مفاعيل لمّا ضُمّنت معنى (أعلم)، و(أرى) بعدما كانت متعدية إلى واحد بنفسها، وإلى أخر بالجار، نحو ﴿**أنبئهم بأسمائهمْ فلمّا أنبأهمْ بأسمائهمْ**﴾ (البقرة ٣٣)، ﴿**نبّؤوني بعلم**﴾ (**الأنعام**١٤٣)))[95].

ويقول مصطفى الغلاييني مبينا تنوع تعلق الفعل بحسب ما يتضمنه لم يذكر اللغويون الفعل (اعتقد) إن تضمن معنى (صدّق) إلا متعديا بنفسه، أمّا إن تضمن معنى (آمن) فانه تجوز تعديته بالباء؛ لأنّ الفعل تختلف تعديته باختلاف استعماله ليتضح معناه المراد، وقد قالوا : اعتقد بالله، بمعنى: آمن به، والاعتقاد بالله بمعنى الإيمان به[96].

فمن أمثلة الفعل القاصر الذي تعدى بالتضمين قوله تعالى ﴿**ولا تعْزمُواْ عُقْدةَ النّكاح حتّى يبْلُغ الْكتابُ أجلهُ**﴾ (البقرة٢٣٥)، فالفعل(عزم) لا يتعدى إلا بحرف الجر (على).

فنقول: عزمت على كذا، فلمّا ضمن معنى (نوى) تعدى بنفسه، فالمعنى في الاية: ولا تنووا[٩٧].

ومن أمثلة الفعل المتعدي الذي استعمل قاصرا بالتضمين قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور٦٣)، فالفعل (خالف) يتعدى بنفسه فلما ضمن معنى (خرج، أو مال، أو عدل) عدي بحرف الجر(عن)؛ فالمعنى في الآية: فليحذر الذين يخرجون عن أمره[٩٨].

ثالثا: من فوائد التضمين:

من خلال ما كتبه أهل العلم في مسألة التضمين استطعت أن أتبين أمورا يمكن أن أعدها الفوائد المتوخاة من استعمال هذا الأسلوب:

١- التوسع في المعنى:

يقول الزمخشري: ((فإن قلت: أيٌّ غرض في هذا التضمين؟ ... قلت: الغرض فيه إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذٍّ))[٩٩].

ويقول ابن هشام: ((وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين))[١٠٠].

ويقول أبو البقاء الكفوي: ((وفائدة التضمين هي أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين، فالكلمتان معقودتان معا قصداً وتبعاً))[١٠١].

واستعمال الكلمة الواحدة لتؤدي معنى أكثر ممّا وُضِعت له في أصل دلالتها، لا أراه إلاّ من باب التوسع في المعنى مع إيجاز اللفظ.

٢- الإيجاز في اللفظ:

تأدية المعنى الواسع بأقل الألفاظ إنّما هو ضرب من ضروب البلاغة، ألا وهو الإيجاز، يقول الشيخ محمد الخضر حسين: ((للتضمين غرض هو الإيجاز))[١٠٢].

٣- الاختصار في الأساليب:

يقول الدكتور فاضل السامرائي ((فللتضمين معنى بلاغي لطيف، وهو الجمع بين معنيين بأقصر أسلوب، وذلك بذكر فعل وذكر حرف جر يستعمل مع فعل آخر فنكسب بذلك معنيين، معنى الفعل الأول ومعنى الفعل الثاني))[١٠٣].

والعدول إلى طريقة مختصرة في التعبير ظاهرة بارزة في العربية، فأسلوب التضمين له ظواهر مساندة في اللغة، يقول الدكتور فاضل السامرائي ((والعدول إلى طريقة ما في التعبير بأقصر طريق ظاهرة من ظواهر العربية، من ذلك ما مرَّ في المفعول المطلق، من ذكر فعل وذكر مصدر فعل اخر يلاقيه في الاشتقاق، كما في قوله تعالى: ﴿وتبتّلْ إليه تبْتيلاً﴾(المزمل ٨)، فقد جمع معنيي التبتل والتبتيل، أي التدرج والكثرة في ان واحد

ومنه ما ذكرنا في قوله تعالى (وادْعُوهُ خَوْفاً وطمعاً) (الأعراف٥٦)، فقد كسبنا باستعمال المصدر بدلا من اسم الفاعل معنى الحالية والمفعول لأجله والمفعولية المطلقة، بخلاف ما لو قال: ادعوه خائفين؛ فإنه ليس فيه إلاّ معنى الحالية))[١]

٤- تفسير المعنى:

للتضمين أثر مهم في تفسير بعض التراكيب اللغوية التي قد تبدو في ظاهرها ممتنعة، وذلك من خلال بيان ما تتعلق به المعمولات في تلك التراكيب.

فمن ذلك قوله تعالى ﴿فأماتهُ اللهُ مئة عام﴾ (البقرة٢٥٩)، فإن المتبادر إلى الذهن انتصاب(مئة) بـ(أماته)، وذلك ممتنع مع بقائه على معناه الوضعي؛ لأنَّ الإماتة سلب الحياة، وهي لا تمتد، والصواب أن يضمن (أماته) معنى (ألبثه)، فكأنَه قيل فألبثه الله بالموت مئة عام، وحينئذٍ يتعلق به الظرف بما فيه من المعنى العارض له بالتضمين[٢].

٥- يعصم عن الخطأ:

إنّ الجهل بهذا الباب قد يؤدي إلى الوقوع في الخطأ في الحكم على بعض التراكيب العربية الصحيحة.

من ذلك ما ذكره ابن هشام في قوله تعالى: ﴿للذين يؤْلُون من نسائهمْ تربُّصُ أرْبعة أشْهُرٍ﴾ (البقرة٢٢٦)، قال: ((ولمّا خفي التضمين على بعضهم في الاية، ورأى أنَه لا يقال حلفت من كذا، بل حلفت عليه، قال (من) متعلقة بمعنى (للذين)، كما تقول: لي منك مبرة، وقال: وأمّا قول الفقهاء آلى من امرأته، فغلط أوقعهم فيه عدم فهم المتعلق في الاية))

٦- يدعو إلى الأنس بالعربية، والفقه فيها، والبحث عن أسرارها:

يقول ابن جني بعد أن بين التضمين، وذكر له شواهد كثيرة: ((فإذا مرَّ بك شيء منه

فتقبله، وانس به، فإنّه فصل من العربية لطيف حسن، يدعو إلى الأنس بها والفقاهة فيها))[١].

ويبين ابن جني في موضع اخر أسرار استعمال بعض الحروف مع بعض الأفعال التي لا تتعدى بها فيقول: ((وذلك أنّه قد يستعمل في الأفعال الشاقة المستثقلة على قول من يقول قد سرنا عشراً وبقيت علينا ليلتان، وقد حفظت القرآن وبقيت عليَّ منه سورتان، وقد صمنا عشرين من الشهر وبقي علينا عشر، وكذا يقال في الاعتداد على الإنسان بذنوبه وقبيح أفعاله. قد أخرب عليَّ ضيعتي، وموت عليَّ عواملي، وأبطل عليَّ انتفاعي...

وإنّما اطردت (على) في الأفعال التي قدمنا ذكرها ... من حيث كانت(على) في الأصل للاستعلاء، فلمّا كانت هذه الأحوال كلفاً ومساق تخفض الإنسان وتضعه وتعلوه وتفرعه حتى يخضع لها ويخذع لما يتسداه منها كان ذلك في مواضع (على) ألا تراهم يقولون هذا لك ، وهذا عليك، فتستعمل (اللام) فيما يؤثره، و(على) فيما يكرهه))[٢].

الخاتمة

وفي ختام هذه الوقفة العلمية يمكن أن أوجز ما تقدم بأمور منها:

أولا: إنّ التضمين من الظواهر المهمة في اللغة العربية، وقد كان لها موقعها في كتب النحو والبلاغة، فصلتها بالنحو من جهة التركيب واللفظ، وصلتها بالبلاغة من جهة المعنى.

ثانيا: كان القول بالتضمين مثار جدل بين علماء النحو، بين قائل به متوسع فيه، وبين متشدد في نفيه مضيق لوجوده، أما علماء البلاغة فقد أجمعوا على وجوده وقياسيته.

ثالثا: كان التضمين بابا واسعا من أبواب التوسع في المعنى؛ لذا اعتمد عليه المحققون من العلماء في إبراز سمات العربية، ودقتها في التعبير.

رابعا: إن في هذا البحث بيانا موجزا لدقة العرب في اختيار ألفاظها، وما يبدو في ظاهره متطابقا قد يحمل في طياته تنوعا كبيرا.

خامسا: قد تبين من خلال صفحات هذا البحث أنّ التضمين لا يقتصر على تعدي الفعل بالحرف، وإن كان هو الغالب، فهو أوسع من ذلك، إذ يشمل الأسماء والحروف.

سادسا: كان التضمين عند القائلين به بابا واسعا من أبواب التعليل النحوي، لجأ إليه النحاة في كثير من المسائل النحوية، وقد تقدم بيانها.

الهوامش

١-دلائل الإعجاز:٣٠.

٢- ينظر:صحيح البخاري:٦٣،وصحيح مسلم ٧٨٣.

٣-ينظر التبيان في غريب إعراب القرآن ٣٠٢/٢،و التبيان في إعراب القرآن ٢٠٥/٢،والنهاية في غريب الحديث والأثر:٤٤٥(سمع) ومغني اللبيب:٦٨٥/٢،ولسان العرب(سمع).

٤-الفروق اللغوية:٢٥٢.

٥- ينظر كشاف اصطلاحات الفنون ٨٩٥/٢.

٦- ينظر تهذيب اللغة(ضمن)،والمحيط في اللغة(ضمن)،و اللسان(ضمن).

٧- ينظر العين(ضمن)،اللسان(ضمن)

٨- ينظر اللسان(ضمن)

٩- ينظر:العين(ضمن)،وتهذيب اللغة(ضمن)،واللسان(ضمن)،و العمدة:١٧١/١،والمثل السائر ٣٢٤/٢.

١٠- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز:٥٤.

١١- رسالة في التضمين(مخطوط) ق٢٢٣

١٢- شرح التصريح ٥/٢.

١٣-ينظر: أسلوب التضمين وأثره في التفسير:٣٤، والتضمين في العربية ٨.

١٤-ينظر:أسلوب التضمين وأثره في التفسير ٣٥،و التضمين في العربية:١٣.

١٥- التضمين في العربية:١٦.

١٦- ينظر أسلوب التضمين وأثره في التفسير:٣٧،ومجلة مجمع اللغة العربية الملكي:١٨٠، ١٩٤.

١٧- التضمين(مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق) ٦٥.

١٨- ينظر:ظاهرة التضمين البلاغي(مجلة أبحاث اليرموك):١٧.

١٩- المثل السائر ٢٠١/٣

٢٠-ديوان كشاجم ٢٦٢.

٢١- عيون الأخبار: ١٩٦/٢.

٢٢- التضمين في العربية ١٨.

٢٣-ينظر: التضمين في العربية:٢٤،وأسلوب التضمين وأثره في التفسير:٢٧.

٢٤- ينظر:التضمين في العربية ١٨،وظاهرة التضمين البلاغي(مجلة أبحاث اليرموك) ١٧.

٢٥- أسرار العربية ٥٢/١.

٢٦-شرح المفصل ١٠٦/٤.

٢٧- الكشاف ٢٥٧/٢.

٢٨- الخصائص ٣٠٦/٢.

٢٩- مغني اللبيب:٦٨٥/٢.

٣٠- دراسات في العربية وتاريخها:٢٠٧.

٣١- ينظر مجلة مجمع اللغة العربية الملكي.١٨٢.

٣٢-ينظر التضمين في العربية ٤١-٤٢.

٣٣- التضمين(مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق) ٦٥-٦٦،وينظر التضمين(مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق) ٦٢

٣٤- ينظر التضمين في العربية ٤٦، ومجلة مجمع اللغة العربية الملكي ١٨٢.

٣٥- الخصائص ٣٠٨/٢

٣٦- الأشباه والنظائر ١٣٣/١

٣٧- ينظر ص٧ من البحث

٣٨- مغني اللبيب ٦٨٥/٢.

٣٩- مغني اللبيب ٥٣٠/٢.

٤٠- الكليات ٢٦٦، في النص تصريح بأنّ(ما) الشرطية حرف، والصواب أنّها اسم.ينظر الجنى الداني ٣٣٥، ومغني اللبيب ٣٠٢/١

٤١- الخصائص ٣٠٦/٢

٤٢- الخصائص ٣٠٧/٢

٤٣- الخصائص ٣٠٨/٢

٤٤- الخصائص ٣٠٨/٢.

٤٥- ينظر شرح المفصل ١٥/٨، ومغني اللبيب١١١/١، وشرح الرضي ٣٨٢/٢، والتصريح ٤/٢ وحاشية الخضري ٤٦٥/١، ومعاني النحو ٦/٣.

٤٦- الفروق اللغوية ١٣.

٤٧- شرح الرضي ٣٨٢/٢.

٤٨- الأصول في النحو ٥٠٥/١-٥٠٦.

٤٩- معاني النحو ٨/٣.

٥٠- ينظر معاني النحو.١٠/٣.

٥١- معاني النحو ١٤/٣

٥٢- الأشباه والنظائر.١٣٥/١.ومثال عدم اختلاف الإعراب قولنا والله لأفعلنّ، والله أفعلنّ.ينظر الأشباه والنظائر ١٣٧/١

٥٣- الأشباه والنظائر.١٣٥/١،ولهذا الأمر تفصيل يأتي في محله.

٥٤- الأشباه والنظائر ١٣٨/١، وينظر شرح المفصل١٠٦/٤.

٥٥- شرح ابن عقيل ٣٣٥/٢

٥٦- الأشباه والنظائر ١٣٩/١.

٥٧-ينظر الأشباه والنظائر ١٣٩، والكليات.٢٦٦.

٥٨-ينظر الأشباه والنظائر ١٣٩/١، وشرح المفصل١٠٦/٤.

٥٩- الخصائص ٣١٥/٢

٦٠- الأشباه والنظائر ١٣٦/١

٦١-النحو الوافي ٥٨٣/٢

٦٢-مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٨٠/١، وينظر:النحو الوافي:٥٩٤/٢، ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق:٨١/١٠.

٦٣- ينظر:مجلة مجمع اللغة العربية الملكي:١٩٥/١.

٦٤- الخصائص ٣١٠/٢.

٦٥-ينظر: الخصائص ٣٠٨/٢، ٤٣٥، والأمالي ١٤٧/١، والأشباه والنظائر:١٣٥/١.

٦٦- الأمالي:١٤٧/١.

٦٧- مغني اللبيب ٦٨٥/٢.

٦٨- الأمالي:١٤٧/١.

٦٩- الكشاف ٢٥٧/٢.

٧٠- الخصائص:٣٠٩/٢، و ينظر ٢٦٣/٣.

٧١- الخصائص:٤٣٥/٢، وينظر:٣١٠/٢، والأشباه والنظائر:١٣١/١.

٧٢- الخصائص ٣١١/٢

٧٣- وينظر:شرح ابن عقيل ٢٣/١.

٧٤- أسرار العربية:٥١/١.

٧٥- شرح ابن يعيش:١٠٤/٤.

٧٦- شرح ابن يعيش ١٠٩/٤.

٧٧- أسرار العربية ٤٩/١.

٧٨- شرح ابن عقيل:٣٢/١.

٧٩- أسرار العربية:٥٢/١.

٨٠- ينظر:التضمين في العربية:٥٠.

٨١- التبيان في إعراب القرآن:٤٣/١.

٨٢- أسرار العربية ٢٤٥/١.

٨٣- شرح ابن يعيش ١١٢/٤.

٨٤- ينظر التضمين في العربية ٥٢.

٨٥- التبيين عن مذاهب النحويين ٢٠١.

٨٦-الإنصاف في مسائل الخلاف ٣٣/١.

٨٧- التبيين عن مذاهب النحويين ٢٠٢، وينظر الإنصاف ٣٦/١

٨٨- شرح ابن يعيش:٥٠/٤، وينظر: الإنصاف:٤٢٥/٢ ، وهي قراءة أبي بن كعب، وغيره.

٨٩- ينظر: الأشباه والنظائر:١٣٨/١.

٩٠- الأشباه والنظائر:١٣٨/١.

٩١- ينظر:المقرب:١١٤/١، وشرح ابن عقيل:٥٣٣/١.

٩٢- ينظر مغني اللبيب ٥٢٥/٢

٩٣- المخصص ١٤/ ٧

٩٤- مغني اللبيب ٢/٥٢٥.

٩٥- مغني اللبيب٢٠/٥٢٥

٩٦-ينظر نظرات في اللغة والأدب:١١.

٩٧- ينظر التبيان في إعراب القران١٠/١٨٨ ، ومغني اللبيب ٢/٥٢٥

٩٨- ينظر التبيان في إعراب القران٢/٩٧٩ ، ومغني اللبيب٢٠/٥٢٥.

٩٩- الكشاف ٢/٢٥٧.

١٠٠-مغني اللبيب ٢/٦٨٥.

١٠١- الكليات ٢٦٧

١٠٢- دراسات في العربية وتاريخها ٢٠٥.

١٠٣- معاني النحو ٣/١٤.

١٠٤- معاني النحو ٣/١٥.

١٠٥- ينظر مغني اللبيب ٣/٥٣٠

١٠٦- مغني اللبيب٢٠/٦٨٥

١٠٧- الخصائص ٢/ ٣١

١٠٨- الخصائص ٢/٢٧٠.

المصادر والمراجع

١- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد، مجد الدين،ت٦٠٦هـ. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، السعودية،ط١، ١٤٢١هـ.

٢- ابن الأثير، نصر الله بن محمد،ت٦٣٧هـ: المثل السائر في أدب الكاتب الشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، مكتبة النهضة، القاهرة، ط١، ١٩٦٢م.

٣- أحمد الإسكندري: العرض من قرارات المجمع والاحتجاج لها، مجلة مجمع اللغة العربية الملكي، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ج١/(١٧٧-١٩٩)، رجب١٣٥٣هـ- ١٩٣٤م

٤- أحمد حسن حامد: التضمين في العربية، الدار العربية للعلوم/بيروت، ودار الشروق/فلسطين، ط١، ٢٠٠١م.

٥- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد،ت٥٧٧هـ البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق:مصطفى السقا، وطه عبد الحميد، القاهرة ١٩٦٩م

٦- البخاري،محمد بن إسماعيل،ت ٢٥٦هـ: صحيح البخاري، طبع ضمن موسعة الأحاديث الشريفة بإشراف صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام، السعودية،ط٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٧- التهانوي، محمد أعلى بن علي، ت بعد ١١٥٨هـ كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، (د.ت).

٨- الجرجاني،عبد القاهر بن عبد الرحمن،ت٤٧١هـ دلائل الإعجاز، تحقيق فائز رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٣م.

٩- ابن جني،عثمان بن جني، ت٣٩٢هـ: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت،(د.ت).

١٠- خالد بن عبد الله الأزهري،ت٩٠٥هـ: شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت).

١١- الخضري، محمد بن مصطفى،ت ١٢٨٧هـ: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

١٢- ابن رشيق، الحسن بن رشيق، ت ٤٦٣هـ: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق،محمد محيي الدين، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢م.

١٣- رضي الدين الأستراباذي، محمد بن الحسن،٦٨٦هـ: شرح الرضي على الكافية، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

١٤- الزمخشري،محمود بن عمر،ت٥٣٨هـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مصطفى البابي الحلبي، مصر، (د.ت).

١٥- زيد عمر عبد الله: أسلوب التضمين وأثره في التفسير ، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة الكويت،العدد (٤٩)،السنة(١٧)، ربيع الأول ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م(ص٢١ -ص٨٥).

١٦- ابن السراج، محمد بن سهل، ت ٣١٦هـ الأصول في النحو، تحقيق:د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

١٧- ابن سيده، علي بن إسماعيل،ت٤٥٨هـ.المخصص، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

١٨- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،ت٩١١هـ، الأشباه والنظائر في النحو، راجعه د. فائز ترحيني، دار الكتاب العربي بيروت، ط٣، ١٩٩٦م

١٩- ابن الشجري، هبة الله بن علي، ت ٥٤٢هـ: الأمالي الشجرية، دار المعرفة، بيروت،(د.ت).

٢٠- صلاح الدين الزعبلاوي: التضمين، بحث منشور في ،مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق،ج١/مج٥٥، صفر ١٤٠٠هـ - كانون الثاني ١٩٨٠م(ص٦١-١٠٧ص).

٢١- عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، مصر، (د.ت).

٢٢- ابن عصفور، علي بن مؤمن، ت٦٦٩هـ: المقرب، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري، وعبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٧١م

٢٣- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن القرشي، ت٧٦٩هـ. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تعليق. محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة التراث، القاهرة، ط٢٠، ١٩٨٠م.

٢٤- العكبري، عبد الله بن الحسين، ت٦١٦هـ:

- التبيان في إعراب القران، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي، القاهرة، ١٩٧٦م

- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٠م

٢٥- فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، العراق، الموصل، ١٩٨٩م- ١٩٩٠م

٢٦- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، ت ٢٧٦هـ: عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)

٢٧- كشاجم، محمود بن الحسين، ت ٣٦٠هـ ديوان كشاجم، دراسة وشرح الدكتور النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

٢٨- الكفوي أيوب بن موسى، ت١٠٩٤هـ. الكليات، أعده للطبع عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.

٢٩- ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، ت ٩٤٠هـ. رسالة في تحقيق التضمين، مخطوط محفوظ في مركز جمعة الماجد برقم(٣٦٧٦) وهو مصور عن نسخة مكتبة جامعة برنستون في امريكا برقم(٤٢١٨) ضمن مجموع من(٣٢٣ - ٣٢٩)

٣٠- محمد الخضر حسين: دراسات في العربية وتاريخها، الناشر المكتب الإسلامي، ومكتبة دار الفتح، دمشق، ط٢ ١٩٦٠م

٣١- المرادي، حسن بن قاسم، ت٧٤٩هـ الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق.د. طه محسن، الموصل، ١٩٧٦م

٣٢- مسلم بن الحجاج، ت٢٦١هـ صحيح مسلم، طبع ضمن موسعة الأحاديث الشريفة بإشراف صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام، السعودية، ط٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

٣٣- مصطفى بن محمد الغلاييني، ت ١٣٦٤هـ نظرات في اللغة والنحو، مطبعة طبارة، بيروت، ١٩٣٧م.

٣٤- ابن منظور، محمد بن مكرم، ت٧١١هـ لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت)

٣٥- ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف، ت٧٦١هـ: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٨٧م.

٣٦- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، ت٣٩٥هـ الفروق اللغوية، تحقيق حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية بيروت، (د.ت).

٣٧- ابن يعيش، يعيش بن علي، ت٦٤٣هـ شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)

Abstract

Grammatical Implication and Its Effects in Meaning

By Dr. Hadi Ahmed Farhan Al-Shugairy

We want from this research to discuss the connection between items e word-sí and their meaning since meaning changes in accordance with utterances and the matter which deals with the grammatical implications. It deals with the way grammarians use the relationship between the verbs and the prepositions.



رد متأخر:
مقابلة بين قصيدة نقفور فوقاس وقصيدة ابن حزم

د.محمد محمود الخزعلي*

قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة اليرموك اربد - الأردن



ملخص البحث:

هذه مقابلة بين قصيدة الإمبراطور البيزنطي نقفور فوقاس ٩٦٣-٩٦٩، التي أرسلها إلى الخليفة العباسي المطيع ٩٤٦-٩٧٤، وقصيدة ابن حزم الأندلسي ت١٠٦٤ التي يرد فيها على قصيدة نقفور. لقد عبرت قصيدة نقفور عن افتخاره بما أحرزه من انتصارات على المسلمين وبما احتله من ديارهم، إضافة إلى تهديده بأنه سيحتل كل أراضي المسلمين ليقضي على الإسلام وليحل المسيحية مكانه. ويفند ابن حزم حجج نقفور ويقلل من شأن انتصاراته على المسلمين مقارنة بانتصارات المسلمين على البيزنطيين في الماضي. ويؤكد ابن حزم كذلك أن نقفور لن يستطيع تحقيق أحلامه بإزالة الإسلام، لأن المسلمين سيدافعون عن أرضهم وعن دينهم.

وإلى جانب هذا، أثارت الدراسة مجموعة من المسائل تتعلق بمدى موثوقية نسبة القصيدة إلى ابن حزم في رأي كاتب هذه الدراسة.



مقدمة :

لا يحتاج الباحث للتأكيد على أن الصراع بين العرب والبيزنطيين لم يتوقف منذ الفتوحات الإسلامية مروراً بالحملات الأموية، لكنه عاد لتزداد ناره استعاراً في العصر العباسي، وليأخذ شكل ما عرف بحرب الثغور. لكن الصراع دخل طوراً جديداً بعد ضعف الدولة العباسية المركزية، لتتولى دول المقاطعات شبه المستقلة عن السلطة المركزية مهمة الدفاع عن حياض المسلمين وحدودهم. وهذا ما فعله، في القرن الرابع الهجري، الحمدانيون في الشام والإخشيديون في مصر والفاطميون في شمال إفريقيا ومصر حيث تصدى هؤلاء الأخيرون للصراع مع البيزنطيين في جزر البحر المتوسط.

وقد أخذ الصراع في الشام شكل الكر والفر، والغزو والغزو المضاد، خاصة في سلسلة جبال طوروس ذات الحصون المنيعة الكثيرة. وقد تولى الحمدانيون، بقيادة سيف الدولة الحمداني، مهمة الدفاع عن أراضي المسلمين حيث كثرت إغارات البيزنطيين كلما تراءى لهم ضعف في جانب المسلمين. وهكذا ظل سيف الدولة طيلة عشرين عاماً يصارع البيزنطيين ليردهم عن الحدود أو ليتوغل في ديارهم ليثخن في الأعداء قتلاً وأسراً وغنما.

ولم يكن الشعر بعيداً عن ذلك الصراع، بل كان أحد الأسلحة الرئيسة في تلك المعارك. وكان بلاط سيف الدولة يعج بكبار الشعراء العرب الذين صلوا البيزنطيين بلهيب قصائدهم من أمثال النامي، والسري الرفاء، وأبو فراس الحمداني، وابن نباتة السعدي، والمتنبي شاعر العرب الأكبر الذي كان يغمس يده في حمأة معارك سيف الدولة ليقبس منها شواظاً يقذف به وجوه البيزنطيين، وليشيد بأمجاد سيف الدولة الذي رأى فيه مثلاً للبطل العربي المسلم. وفي هذا السياق تأتي القصيدة التي بعثها نقفور فوقاس إلى الخليفة المطيع، وهي موضع دراستنا هذه مع رد ابن حزم عليها.

كان نقفور فوقاس Niceephore Phocas، قبل أن يعتلي عرش بيزنطة، واحداً من أهم قادة

الجيش البيزنطي، ومن أكثرهم مقاتلة لجيوش المسلمين. لقد حارب سيف الدولة الحمداني وكانت الحرب سجالاً بينهما مدة عشرين عاماً، إلى أن ضعفت شوكة سيف الدولة بعد معركة مغارة الكحل عام ٣٤٩هـ/٩٦٠م. وقد استولى البيزنطيون بعد ذلك على العديد من الثغور الشمالية، إلى أن ورد نقفور حلب سنة إحدى وخمسين وثلاث مائة بمائتي ألف فارس، كما يقول ابن الأثير وجال فيها جولة، ففرّ من بين يديه صاحبها سيف الدولة ففتحها عنوة وقتل من أهلها ما لا يعلمه إلا الله وخرب دار سيف الدولة التي بظاهر حلب وفي عام ٣٥٢هـ/٩٦٣م، اعتلى نقفور هذا عرش بيزنطة إلى أن قتل عام ٣٥٩هـ/٩٦٩م وبعد اعتلائه العرش أرسل إلى الخليفة العباسي المطيع ٣٣٤هـ-٣٦٣هـ، رسالة اخذت شكل قصيدة نظمها له أحد كتابه، سماها ابن كثير[١] بالقصيدة الأرمنية المخدولة الملعونة في هذه القصيدة يذكر نقفور انتصاراته على المسلمين ويعدد ما استولى عليه من ديارهم ويتوعدهم بأنه سيستولي على بقية العالم الإسلامي - انذاك، من كريت مروراً بمصر حتى اخر حدود دولة الإسلام شرقاً[٢]، ليقتلع الإسلام من جرثومته ويحل المسيحية محله

مما يثير الاستغراب أنه لم يتصد للرد على هذه القصيدة أي من شعراء العرب الكبار انذاك، كالمتنبي والنامي وأبي فراس الحمداني وسواهم من الشعراء. ويقول ابن كثير، الذي أورد القصيدة، ولم يبلغني عن أحد من أهل ذلك العصر أنه رد عليه جوابه، اما لأنها لم تشتهر، وإما لأنه أقل من أن يردوا خطابه لأنه كالمعاند الجاحد ثم يورد بعد ذلك قصيدة ابن حزم الأندلسي ٣٨٤هـ-٤٥٦هـ في الرد عليها، ولا يذكر المصدر الذي استقى منه قصيدة ابن حزم مع أنه يذكر المصدر الذي أخذ عنه قصيدة نقفور، حيث يذكر أنه أخذها عن ابن عساكر الذي أخذها بدوره من كتاب صلة الصلة للفرغاني المتوفى سنة اثنتين وستين وثلاثمائة هجرية. أما السبكي ت٧٧١هـ، فقد أورد في كتابه طبقات الشافعية، قصيدة نقفور، وكذلك قصيدة الإمام القفال الشاشي الكبير ت٣٦٦هـ، التي نظمها رداً على قصيدة نقفور وقد ذكر السبكي على لسان عبد الملك بن محمد الشاعر الذي كان فيمن غزا الروم من أهل خراسان وما وراء النهر، عام النفير، عام ٣٦٣هـ وفيهم يومئذ أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال، إمام المسلمين، قوله:

فوردت من نقفور عظيم الروم على المسلمين قصيدة ساءتهم وشقت عليهم، لما كان

اللعين أجرى إليهم فيها من التثريب، والتعيير، وضروب الوعيد والتهديد، وكان في ذلك الجمع غير واحد من الأدباء والفصحاء، والشعراء،من كور خراسان وبلاد الشام، ومدائن العراق، فلم يكمل لجوابها من بينهم إلا الشيخ أبو بكر القفال[٦].

إن تفسير ابن كثير لعدم تصدي أحد من الشعراء في ذلك العصر للرد على القصيدة لأن القصيدة حسب رأيه لم تشتهر أو لأن صاحبها أقل من أن يرد عليه لأن خطابه كالكافر الجاحد، تفسير غير مقنع عندنا. إن عبارة ساء تهم وشقت عليهم تبين أن القصيدة اشتهرت وذاعت وتبين كذلك تأثر المسلمين بخطاب ذلك الكافر الجاحد .ومتى كان الخطاب لا يرد عليه لأنه خطاب كافر جاحد ؟ إن التفسير المقنع عندنا هو الرعب الذي أوقعه نقفور في نفوس المسلمين وقلوبهم بحيث أفقدهم الثقة بأنفسهم وأفقدهم كذلك الإيمان بإمكانية رد نقفور عن أي شيء يريده، وهذا واضح من قول ابن الأثير وهابه المسلمون هيبة عظيمة، ولم يشكوا في أنه يملك جميع الشام ومصر والجزيرة وديار بكر لخلو الجميع من مانع"[٧]. ويؤكد هذا ما أورده المؤرخ يحيى بن سعيد الأنطاكي[٨] من أن المسلمين تيقنوا أن نقفور سيستولي على كل بلاد الشام وسائر الأقاليم وأن بإمكانه أن يستولي على أي أرض يريدها من بلاد المسلمين، إذ أن الغارات على بلاد المسلمين أصبحت متعة لعساكره، وأنه لم يعد ثمة وجود لمن يردهم أو يقاومهم.

وفي حين أورد السبكي قصيدة القفال الشاشي بإسناد حسن، فإنه يورد قصيدة ابن حزم دون ذكر للمصدر الذي أخذ عنه، مكتفياً بقوله وقد وقفت للفقيه أبي محمد بن حزم الظاهري على جواب عن هذه القصيدة الملعونة، أجاد فيه، وكأنه لم يبلغه جواب القفال "[٨]. وقد ذكر ابن خير في فهرسته[٩] أن للفقيه أبي الإصبع عيسى ابن موسى بن عمر بن زروال الشعباني الغرناطي قصيدة يرد فيها على قصيدة نقفور مطلعها.

من الملك المنصور من آل هاشم سليل السراة المنجبين الأعاظم

ويذكر أنها في مائة واثنين وسبعين بيتا. ومما يؤسف له أن هذه القصيدة لم تصلنا كما وصلنا ردا القفال الشاشي وابن حزم.

تثير قصيدة نقفور، وما كتب من شعر في الرد عليها، العديد من القضايا والتساؤلات، لكننا سنكتفي هنا بمقابلة بين قصيدة نقفور وقصيدة ابن حزم نناقش فيها كيفية وصول

قصيدة ابن حزم إلينا ومدى اطمئناننا لنسبتها إلى ابن حزم، كما نناقش القضايا الفكرية والفنية التي تثيرها كل من القصيدتين. وستقوم مناقشتنا لمدى الموثوقية في نسبة القصيدة إلى ابن حزم على مناقشة عوامل خارجية وأخرى داخلية بالنسبة إلى القصيدة. أما الخارجية فتتعلق بالمناسبة التي قيلت فيها القصيدة، وبكيفية وصولها إلينا.

لقد وصلتنا قصيدة ابن حزم عن طريق ابن كثير والسبكي، وهما عالمان دمشقيان من علماء القرن الثامن الهجري. ولم يذكر أي منهما كيف وصلته القصيدة. ولكن يبدو مما أورده ابن كثير أن ابن حزم قال القصيدة في مجلس عام حيث " قالها ارتجالاً حين بلغته هذه الملعونة غضباً لله ولرسوله ولدينه كما ذكر ذلك من رآه[١٠]. ولم يذكر هذه القصيدة أحد من الأندلسيين الذين ترجموا أو تحدثوا عن ابن حزم سوى ابن خير. وجاء ذكر ابن خير للقصيدة مبتسراً لم يزد على ذكر مطلعها وأنها في مائة وتسعة وثلاثين بيتاً. وابن خير هذا توفي عام ٥٧٥ هـ أي بعد وفاة ابن حزم بما يزيد على مائة عام. وهو يسند القصيدة إلى شيخه الخطيب أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح المقرئ قراءة منه عليه (أي من ابن خير على شريح). وقد جاء في تذكرة الحفاظ[١١] أن شريحاً روى عن ابن حزم بالإجازة ولم يرو عنه مباشرة، حيث أنه ولد عام ٤٥١هـ أي قبل وفاة ابن حزم بخمس سنين فقط. وقد أورد الذهبي أيضا في سير أعلام النبلاء قوله:

قال أبو الوليد بن الدباغ(أن شريحا) له إجازة من ابن حزم، أخبرني بذلك ثقة من أصحابنا أنه أخبره بذلك. ولا أعلم في شيوخنا أحدا عنده عن ابن حزم غيره. وقد سألته هل أجاز له ابن حزم؟ فسكت، وأحسبه سكت عن ابن حزم لمذهبه.[١٢]

إن عبارة " ولا أعلم في شيوخنا أحداً عنده عن ابن حزم غيره " تشكك في صحة ان يكون ابن حزم قد أجاز فعلاً شريحا. ولماذا يجيز طفلاً لم يتجاوز الخامسة من عمره على أكثر تقدير ولا يجيز لأي من علماء عصره ؟ ومما يزيد في الشك أيضاً سكوت هذا الثقة عن الإجابة عن سؤال أبي الوليد إن كان حقاً أجاز له ابن حزم، ولا نظن أن سكوته كان بسبب مذهب ابن حزم كما حسب أبو الوليد.

ولم يذكر صاعد[١٣] الأندلسي، تلميذ ابن حزم، شيئاً عن هذه القصيدة في حديثه عن ابن حزم والحميدي[١٤]، تلميذ ابن حزم الاخر، والذي يقول ابن بشكوال عنه أنه "اختص

بصحبة ابن حزم واشتهر بها"[15]، لم يذكر القصيدة مع أنه كما يقول قد جمع ديوان ابن حزم على حروف المعجم. وينقل صاحب الذخيرة[16] فصلاً لأبي مروان ابن حيان، معاصر ابن حزم، ويذكر العديد من مؤلفاته وبعض أشعاره، ولكنه لا يذكر شيئاً عن القصيدة. ويتحدث صاحب النفح[17] عن ابن حزم حديثاً مطولاً ولا يأتي على ذكر للقصيدة. أما من غير الأندلسيين: فقد أورد الذهبي في تاريخ الإسلام[18] أسماء مؤلفات ابن حزم وذكر أمثلة من شعره ومقتبسات مما قيل فيه،لكنه لم يذكر شيئاً عن القصيدة، ومثل هذا فعل في كتابه الاخر سير أعلام النبلاء[19] . ولا يختلف عن هذا ما نجده عند ياقوت الحموي[20] وابن خلكان[21].

أما المحدثون، فقد أورد بعضهم القصيدة دون ما تعليق. فإحسان عباس، على سبيل المثال، يوردها دون أي تعليق عليها، مكتفياً بإيراد ملاحظات نسبها إلى الفرغاني صاحب صلة الصلة، ويذهب إلى أن الفرغاني قال: إن قصيدة نقفور وردت إلى مجلس المعتد بالله الذي حكم في قرطبة بين عامي ٤١٨هـ-٤٢٢هـ، على الرغم من أن الفرغاني قد توفي عام ٣٦٢هـ، ويورد كذلك أن ابن حزم، عند سماعه للقصيدة في مجلس المعتد بالله، اهتز غضباً لله عز وجل ولرسوله ولدينه وارتجل قصيدة على البديهة[22]. إنه لمن غير الممكن أن يذكر الفرغاني، المتوفي سنة ٣٦٢هـ، ذلك عن ابن حزم الذي ولد عام ٣٨٣هـ أي بعد مرور إحدى وعشرين سنة على وفاة الفرغاني. وقد أخبرني إحسان عباس[23] أنه نقل هذه المعلومات عن مخطوط بدا كأنه ديوان ابن حزم وإذا به يحتوي على قصائد قليلة لابن حزم مختلطة بشعر للمعري.

وأخبرني كذلك أن ذلك المخطوط لم يعد في حوزته. وأورد عبد الكريم خليفة القصيدة في ذيل كتابه[24] مكتفياً بتقديم يشبه تقديم إحسان عباس. وذكر نصرت عبد الرحمن[25] قصيدة ابن حزم بوصفها واحدة من ردين على القصيدة التي أرسلها نقفور للخليفة العباسي المطيع. وقدم نصرت عبد الرحمن ملخصاً لمضمون قصيدة ابن حزم.

أما صلاح الدين المنجد[26] فقد حقق كلاً من قصيدة نقفور وقصيدة الشاشي وقصيدة ابن حزم ونشرها معاً في كتاب، معتمداً في عمله هذا على ما أورده ابن كثير والسبكي. وقد ذكر المنجد أن ابن حزم قال قصيدته في مجلس المعتد بالله اخر خلفاء بني أمية في

الأندلس والذي بويع بالخلافة عام ٤١٨هـ، وخلع عام ٤٢٢هـ، وتوفي ٤٢٨هـ، وذلك أن قصيدة نقفور قد وردت من الشرق إلى مجلس المعتد، فاهتز ابن حزم عند سماعها وارتجل قصيدته على البديهة[٢٧].

ويورد مؤلف آخر الأمر بطريقة غريبة؛ ويذكر نقلاً عن إحسان عباس -كما يبدو- أن نقفور أرسل قصيدته إلى المعتد بالله آخر خلفاء بني أمية بالأندلس، وأن ابن حزم كتب قصيدته بعد أن اهتز لسماعه قصيدة نقفور، في مجلس الخليفة[٢٨]. من الواضح أن هذا المؤلف قد أساء الاقتباس عن إحسان عباس، وأن الأمر قد اختلط عليه؛ إذ أن القصيدة كما هو معروف- قد أرسلها نقفور إلى الخليفة العباسي المطيع قبل حوالي سبعين عاما من ورودها إلى مجلس المعتد بالله الخليفة الأموي بالأندلس.

ليس المستغرب أن يرد ابن حزم، أو غيره، على قصيدة نظمت قبل سبعين سنة، ولكن المستغرب عندنا أن يكون الرد كما لو أنه رد على قصيدة قيلت على التو أو لم يمض عليها وقت طويل تغيرت خلاله أمور كثيرة. وهذا طبعاً ينقلنا إلى مناقشة العوامل الداخلية التي تتعلق في مدى موثوقية نسبتها إلى ابن حزم. فإذا جاز لنقفور أن يرسل رسالته "من الملك الطهر المسيحي مالك" إلى "الملك الفضل المطيع أخي العلا" موجهاً بذلك خطابه إلى من هو ند له ومعاصر له أيضاً، كيف يجوز لابن حزم أن يوجه خطابه إلى نقفور أو إلى من نظم قصيدته نيابة عنه؛ أو لم يقتل نقفور عام ٣٥٩هـ أي قبل نظم قصيدة ابن حزم بحوالي ستين عاما؟ وهذا ينسحب على المطيع – حيث يقول عنه:

دعوت إماماً ليس من أمر آله	بكفيه إلا كالرسوم الطواسم
دهته الدواهي في خلافته كما	دهت قبله الأملاك دهم الدواهم
ولو أنه في حال ماضي جدوده	لجرعتم منه سموم الأراقم[٢٩]

فالشاعر يتحدث هنا عن المطيع كما لو أنه ما زال حياً وأنه سيذيق الأعداء شر الهزائم لو كانت أمور دولته كما كانت أيام جدوده في الماضي. لقد سجل التاريخ أن الدواهي التي حاقت بخلافة المطيع -كما يذكر الشاعر- قد تفاقمت في خلافة من أتوا بعده بسبب تسلط بني بويه على الخلافة، بشكل رئيسي، وأن الخليفة القادر ٣٨١-٤٢٢/٩٩١-١٠٣١م معاصر ابن حزم، على الأقل في الزمن المفترض لكتابة القصيدة، أي حوالي

٤٢٠هـ، لم يكن له من السلطان من شيء. ويذكر التاريخ كذلك أن رومانوس الثالث ١٠٢٨-١٠٢٤ إمبراطور بيزنطة معاصر ابن حزم، قد حلت به هزيمة في بلاد الشام عند أنطاكية وهزيمة أخرى أشد عند حلب عام ١٠٣٠، وترتب على ذلك أن تعرضت بيزنطة لمحنة حقيقية خلال حكم هذا الإمبراطور. وقبله كان الإمبراطور باسيل الثاني قد تعرض لهزيمة عند حصن طرابلس عام ٩٩٩م عقدت على إثرها هدنة مع الفاطميين عام١٠٠١م واستمر السلام إل نهاية عهد باسيل الثاني هذا[٢] . ومع ذلك لا نجد لهذه الأحداث أي ذكر أو صدى في القصيدة، كما لو أن ابن حزم لم يسمع بها أو لم تحدث أبداً.

لقد جاء رد ابن حزم مجارياً لما جاء في قصيدة نقفور، وكأن ابن حزم يرد عليها وقت إرسالها إلى الخليفة المطيع. لقد جاءت قصيدة نقفور على أسلوب الرسائل؛ فقد حددت في البيتين الأول والثاني المرسل والمرسل إليه من الملك الطهر المسيحي مآلك ، ثم إلى الملك الفضل المطيع أخي العلا[٢]. واتبع ابن حزم الأسلوب نفسه، إلا أن تحديد المرسل والمرسل إليه استغرق الأبيات الأربعة الأولى من القصيدة من المحتمي بالله رب العوالم ، حتى إلى قائل بالإفك جهلاً وضلة[٣]. ويتضح من هذه الأبيات الأربعة الأولى طغيان النزعة الدينية والحدة في الرد على قصيدة نقفور، وهذا يشبه أسلوب ابن حزم في مجادلاته مع أصحاب الملل ودفاعه عن الإسلام في ردوده على بعض أصحاب الديانات الأخرى[٣]. ومع أن نقفور قد التزم في قصيدته بتقاليد الفروسية من حيث أن لا يحط الفارس من قدر نده في خطابه له، بل يخاطبه بالتبجيل، كما يفعل نقفور هنا، فإن ابن حزم يخاطب نقفور بطريقة تحط من قدره وتصف ما قاله بالإفك والضلال.

وحين يخاطب نقفور المطيع بأن الوهن والضعف قد حاق بدولته وأنه - أي نقفور - يستطيع أن يدخل ويحتل ما يشاء من ثغور المسلمين دون أن يجد من يصده، نجد ابن حزم يرى أن هذا أمر عارض نتج عن ضعف الخليفة الذي لم يعد يسيطر على تصريف الأمور في دولته؛ وأن هذا الأمر العارض والوهن الطارئ لمما يصيب جميع الناس وأن هذا أصاب دولاً عديدة قبل المطيع، وعليه فليس في هذا ما يثير العجب؛ فهذا طبع الحياة

ولا عجب من نكبة أو ملمة تصيب الكريم الحر وابن الأكارم

ولو أنه في حال ماضي جدوده لجرعتم منه سموم الأراقم[٣]

لذلك لا يفقد ابن حزم الأمل والرجاء في إصلاح الحال وإعادة الأيام إلى سيرتها الأولى، وهو أمر مرهون بمشيئة الله وعطفه وعودة المسلمين إلى جادة الصواب والتمسك بأهداب الدين، فعسى ذلك يرمم ما وهي ويصلح ما انخرم ويصل ما انقطع، فتعود الحال إلى ماضيها المشرق العزيز:

عسى عطفة لله في أهل دينه تجدد منه دراسات المعالم

ولعل ما دفع ابن حزم إلى أن يدعو الله أن يعيد الأمور إلى عهد قوتها في السابق في الشرق، هو شعوره بأن وضع الخليفة العباسي المطيع، والخلافة العباسية بشكل عام آنذاك، مشابهة لما حل بالخلافة الأموية في الأندلس في سنواتها الأخيرة، حيث اشتدت المنافسة بين أفراد البيت الأموي طمعاً بالخلافة، وحيث تعرضت الأراضي الإسلامية الى هجمات الإسبان المتكررة، إضافة إلى الخصومات مع الفاطميين والدويلات المحلية الأخرى في الأندلس والمغرب، التي أخذت تنافس الأمويين على الحكم في الأندلس كل هذا ترك الخلافة الأموية في الأندلس في أضعف حالاتها إلى أن سقطت نهائياً عام ٤٢٢ هـ على أيدي الحموديين، الذين كانت لهم إمارة في شمال المغرب، وكانوا أيضا طالبيين، مما يعني أنهم كانوا حلفاء للفاطميين الخصم التقليدي الآخر للأمويين في الأندلس

ويستمر ابن حزم في رده على ما جاء في قصيدة نقفور وفي تفنيده لحججه، فيجرد نقفور من كل ما اتخذه مدعاة للفخر خاصة عندما بدأ قصيدته بنعت نفسه بأنه "الملك الطهر المسيحي" فيرد ابن حزم بأنه لو كان نقفور ملكاً طهوراً ومسيحياً حقيقياً لجعله الله أحكم حاكم، ولابتعد خجلاً عن مخاصمة أحد، ولكن الحقيقة، في رأي ابن حزم، غير ذلك، وعليه لا يحق للروم التفاخر بذلك الحاكم ولا بما احتلوه من أرض المسلمين. وقد جاء في قصيدة نقفور تعداد لكل الثغور التي احتلها بدءاً بالثغور الأرمنية ومروراً بالجزيرة وقنسرين والحدث الحمراء وغيرها من المدن والمواقع، حتى يصل حلب التي يفتخر باستباحة حريمها وهدم سورها ثم فرار سيف الدولة منها. ويمضي نقفور يذكر بزهو وافتخار كثرة القتلى الذين أوقعهم بين المسلمين والنساء السبايا اللاتي وقعن في أسره. ويذكر أنه قد تمكن من فعل كل ذلك بسبب وهن المسلمين وغفلتهم. وفي هذا يتفق معه ابن حزم الذي يرى أن انتصارات الروم وهزائم المسلمين التي تفاخر بها نقفور لم

تكن إلا بسبب ضعف المسلمين -كما سبق ذكره- وأن ذلك قد حدث غفلة ولن يكون سوى أمر مؤقت سببته الفرقة بين المسلمين حيث تسيِّر الخلفاء فئات متناحرة كالترك والديلم وهي فئات جاهلة ظالمة تشتت جهد المسلمين وتضعف شوكتهم، ومن هنا تمكن نقفور والبيزنطيون من الوثوب على أطراف الدولة الإسلامية ودخولها كما يدخل اللصوص البيت أثناء نوم صاحبه:

وما ذاك إلا في تضاعيف غفلة   عرتنا وصرف الدهر جم الملاحم

ولما تنازعنا الأمور تخاذلاً   ودانت لأهل الجهل دولة ظالم

وقد شغلت فينا الخلائف فتنة   لعبدانهم من تركهم والدلائم

وثبتم على أطرافنا عند ذاكم   وثوب لصوص عند غفلة نائم[٣٨]

ويتفق ابن حزم مع العديد من المؤلفين العرب في رده سبب انتصار نقفور إلى تقصير المسلمين في ذلك الزمان وظهور البدع الشنيعة فيهم وكثرة الرفض والتشيع واختلاف أهل السنة فيما بينهم.[٣٩] ولكي يبين ابن حزم لنقفور أن انتصاره الذي يتبجح به ليس سوى جولة كسب فيها القليل مقارنة بما كان العرب المسلمون قد كسبوه من الروم، فإنه يعدد البلدان والأماكن التي انترعها المسلمون من الروم بدءاً ببلاد الشام كلها مروراً بمصر والقيروان والأندلس حتى يصل صقلية. ولكي يزيد في غيظ نقفور يذكر ابن حزم أن مقدسات الروم ما تزال في أيدي المسلمين، مثل القيامة في بيت لحم، وكذلك كرسيهم في القدس والإسكندرية، إضافة إلى كرسي إنطاكية، وأنه لم يعد بأيدي الروم سوى كرسي رومة وكرسي القسطنطينية، وأن هذين الكرسيين سيؤولان إلى أيدي المسلمين ذات يوم. ويعطي أدلة من التاريخ تعزز تفاؤله هذا؛ فيذكر أن يزيد بن معاوية قد حل عند باب القسطنطينية، وكذلك داسها مسلمة بن عبد الملك بعد ذلك بجيشه القوي حيث بنى هناك مسجداً إلى جنب قصر المُلْك وأجبر ملك الروم فيما بعد على دفع جزية المغلوب. وفوق هذا يؤكد ابن حزم في رده على أن بقاء البيزنطيين في أرض المسلمين لن يكون طويلاً، إذ سيعود إلى الخلافة نورها القديم وتعود دولة الإسلام إلى سابق عهدها مما سيجعل فرار البيزنطيين أمراً حتمياً:

رويداً يعُد نحو الخلافة نورها ... ويسفر مغبر الوجوه السواهم

وحينئذ تدرون كيف فراركم ... إذا صدمتكم خيل جيش مصادم

أما فيما يتعلق بتفاخر نقفور بالسبايا، فيرى ابن حزم أنها سبايا قليلة العدد إذا ما قيست بعدد السبايا الروميات، خاصة بنات ملوك الروم، اللاتي سباهن العرب المسلمون، وهن سبايا كثيرة يعجز المرء عن عدهن.

وعندما يتباهى نقفور بهزيمته لسيف الدولة ومن خلفه من بعده:

وقد فر عنها سيف دولة دينكم ... وناصركم، منا على رغم راغم

وبالانتصار الذي سوف يحرزه على كافور الإخشيدي في مصر:

وأُجزي كافوراً بما يستحقه ... بمشط ومقراض ومص المحاجم

يرد ابن حزم بأن سيف الدولة وكافوراً ما هما إلا - كما يقول - دعي وحجّام من أراذل الناس[٢٢]، ومن هنا كان من الطبيعي أن تنتصر عليهما. ولا يستطيع المرء إلا ان يتساءل عن سبب موقف ابن حزم السلبي من سيف الدولة وكافور الأخشيدي وتصويره لهما بهذه الصورة البشعة رغم ما سجل التاريخ من بطولات لهما - وخاصة للأول - في مقارعة البيزنطيين والدفاع عن ثغور المسلمين. أما بالنسبة لسيف الدولة فلعل المذهبية كانت سبباً وراء موقف ابن حزم السلبي منه، حيث كانت لدى سيف الدولة ميول شيعية وكان ابن حزم من ألد أعداء الشيعة ولعل الموقف الطبقي وراء الموقف السلبي لابن حزم من كافور حيث كان كافور، قبل أن يصبح حاكماً على مصر، عبداً يمتهن الحجامة كما وصفه ابن حزم.

وبطبيعة الحال لم يكتف نقفور في قصيدته بفخره بما أحرزه من انتصارات على المسلمين وبما أخذه من ديارهم، بل تبين القصيدة أنه مزمع على أخذ كل ديار المسلمين (الأبيات ٣١-٦٣) بدءاً بأنطاكية ودمشق، ومروراً بمصر وسامرا وبغداد والأهواز وشيراز والري إلى الشاش وبلخ. ولم ينس أن يذكر فوق هذا مكة ونجداً واليمن، وبعد ذلك سيعود إلى القدس ليعلي سريره فيها ويكون بذلك قد قضى على المسلمين لتخلو الأرض منهم وتصبح ملكاً للمسيحيين وحدهم:

ومسكن آبائي دمشق فإنني   سأرجع فيها ملكنا تحت خاتمي

ومصر سأفتحها بسيفي عنوة   وأحرز أموالاً بها في غنائمي

ألا شمروا يا أهل بغداد ويلك   فكلكم مستضعف غير رائم

سألقي جيوشاً نحو بغداد سائراً   إلى باب طاقٍ حيث دار القماقم

ومنها إلى شيراز والري فاعلموا   خراسان قصدي بالجيوش الصوارم

إلى شاش بلخ بعدها وخواتها   وفرغانة مع مروها والمخازم

إلى واسط وسط العراق وكوفة   كما كان يوماً ضدنا ذو العزائم

وأخرج منها نحو مكة مسرعاً   أجرّ جيوشاً كالليالي السواجم

وأغزو يماناً كلها وزبيدها   وصنعاءها مع صعدة والتهائم

أعود إلى القدس التي شرفت بنا   بعز مكين ثابت الأصل قائم

وأعلو سريري للسجود معظماً   وتبقى ملوك الأرض مثل الخوادم

هنالك تخلو الأرض من كل مسلم   لكل نقي الدين أغلف زاعم[٤٤]

ولكن ابن حزم لا يرى فيما قاله نقفور أكثر من أحلام وأمنيات لن يقوى على تحقيقها يوماً ما، فبغداد -كما يرى ابن حزم- مدينة الزهد والتقوى والعلم تدافع عنها سيوف بني هاشم، ودمشق يحميها جيش لجب يذيق الكفار مذلة الهزيمة، ودون الحجاز جحافل من عدنان وقحطان سيذيقون الروم العذاب والهزائم وسيستبيحون أموالهم ودماءهم وأرضهم كما كان الأمر في العهود السابقة أيام قوة دولة المسلمين. ويستمر ابن حزم في ذكر ديار المسلمين التي هدد نقفور باحتلالها، مؤكداً في كل مرة على أن ثمة من يدافع عن تلك البلاد ويحمي حماها ويذيق الروم الهزيمة. أما مكة التي تحوي بيت الله والتي تعلو بأمجادها علو الثريا، فإن الرحمن هو من يدافع عنها، كما حصل عندما غزاها الأحباش عام الفيل. ولا يشك ابن حزم في أن النصر سيكون للمسلمين وأن فناء البيزنطيين والقرامطة سيكون على يدي دولة بني عباس التي نصر خلفاؤها الحق والدين وحققوا فتوحات كثيرة للإسلام، وسيكون هذا شأنهم في قادم الأيام[٤٥].

أمران جوهريان يستوقفان المرء هنا. الأول، كيف لابن حزم، أو لأي أحد اخر، أن يعد أقوال نقفور ويرد على تهديداته ووعوده بعد سبعين عاماً من إصدارها وقد أثبتت الأيام أنها لم تكن غير تهديدات لم ينفذها نقفور أو من أتوا بعده، أي أنه عندما قال ابن حزم قصيدته هذه (٤١٨-٤٢٢) لم تكن قد تحققت أي من تهديدات نقفور، ناهيك عن أن نقفور نفسه كان قد عزل وقتل عام ٣٥١هـ/٩٦٩م بعد عدة سنين فقط من إرساله لقصيدته للخليفة المطيع.

أما الأمر الثاني -وهو يثير الاستغراب- فهو كيف لابن حزم، وهو المتعصب للأمويين، الخصوم التقليديين للعباسيين، أن يذكر بني العباس مفتخرا بهم وبنسبهم وبأعمالهم العظيمة وبماضيهم المشرف. ولو أنه اكتفى بتصويرهم على انهم امل المسلمين بعد انهيار دولة الأمويين في الأندلس لوجدنا له عذراً في ذلك،لكنه يفتخر بعظمة ماضيهم وبما سيفعلونه في قادم الأيام :

ملوك جرى بالنصر طائر سعدهم فأهلاً بماض منهم وبقادم

أو ليس يستغرب من شاعر ارتبط اسمه واسم أبيه بخدمة الأمويين، ولم يغير ولاءه لهم يوماً حتى اخر أيامهم، أن يفتخر بماضي العباسيين الذين قضوا على دولة الأمويين في المشرق وظلوا زمناً طويلاً من ألد خصوم الدولة الأموية في الأندلس ؟أيمكن أن يكون السبب عائداً إلى تلاشي العداء بين العباسيين والأمويين في الأندلس أيام ابن حزم، خاصة بعد ظهور الفاطميين العدو المشترك للطرفين؟ حيث بدا والحالة هذه أن العداء القديم بين الأمويين في الأندلس والعباسيين في العراق غير ذي موضوع مقارنة بالخلاف مع المنافسين الجدد.

وفي مقابل وعود نقفور وتهديداته يقطع ابن حزم الوعود بأن المسلمين سيفتحون القسطنطينية والصين وبلاد الترك والخزر حتى يصلوا أقاصي أرض الروم ويجبروهم على دفع الجزية صاغرين، وتخضع جميع البلاد إلى حكم الإسلام. وكأنه بذلك يقول لنقفور بأن لا يحلم يوماً أن يعلو سريره في القدس وأن لا أمل له بإقامة دولته المسيحية التي وعد بإقامتها بعد الخلاص من المسلمين.

ويختم نقفور قصيدته مبيناً أن انتصاره على المسلمين عائد إلى جور ولاتهم وفعلهم

لكل منكر، وإلى فساد قضاتهم وعدم حكمهم بالعدل وانتشار مظاهر الفساد بينهم الأمر الذي سيمكنه من نشر الدين المسيحي بقوة السيف. ويظهر تعصبه الشديد للمسيحية وكرهه الشديد للإسلام والمسلمين عندما يقارن بين عيسى ومحمد عليهما السلام. فعيسى كما يزعم - ما يزال يقيم عرشه فوق السماوات وسيكون الفوز في نهاية الأمر لمن آمن به واتبعه، أما محمد – كما يزعم – فقد أصبح بعد موته رفاة تحت الثرى كغيره من البشر الأموات، بل – فوق هذا – لم يتردد بعض المسلمين من تولي أصحابه بالسب والشتم.

ويختم ابن حزم قصيدته بخاتمة طويلة تبلغ سبعة وثلاثين بيتاً، يسخر فيها من نقفور ومن عقيدة النصارى التي تؤمن بدين يقوم على التثليث، حيث يدين الناس لمخلوق هو أصلاً يدين لله. ويسخر كذلك من اعتقادهم بصلب المسيح على أيدي اليهود "الأرذال اللئام".. والدين الصحيح عند ابن حزم هو الإسلام حيث أتى محمد بالرسالة الصادقة، ولذلك أقبل الملوك مذعنين من كل أطراف الأرض لدخول الإسلام تدفعهم الرغبة في ذلك وليس الخوف:

وأذعنت الأملاك طوعاً لدينه	**ببرهان صدق ظاهر في المراسم**
ولا أجابوا لدين الله لا من مخافة	**رغبة تحظى بها كف عادم**
فحلوا عرى التيجان طوعاً ورغبة	**لحق يقين بالبراهين ناجم"[1]**

أما نبي الإسلام محمد فيرى ابن حزم أن النصر قد أتاه من عند ربه لأنه وحيد فقير لم تدفع عنه عشيرته ظلم المعتدين، وقد آمن به الناس من جميع الملل والأعراق فأصبحوا متساوين في الإيمان بالله والخضوع لأحكامه. وفوق هذا فقد يسر الله للرسول محمد آيات تؤيد صدق رسالته كما يقول ابن حزم:

وشق له بدر السماوات آية	**وأشبع من صاع له كل طاعم**
وسالت عيون الماء في وسط كفه	**فأروى به جيشاً كثير القماقم"[2]**

من الواضح أن ابن حزم يشير هنا في البيت الأول إلى معجزة الرسول الكريم محمد عندما أطعم جميع الذين يعملون على حفر الخندق، من حفنة تمر وضعها على ثوب، حتى

شبع الجميع وظل التمر يتساقط من أطراف الثوب[٤٨]. ويشير البيت الثاني هنا إلى معجزة الرسول الكريم عندما توضأ الناس يوم الحديبية وشربوا حتى ارتووا من ركوة صغيرة كان الرسول قد وضع يده فيها فجعل الماء يثور من بين أصابعه كأمثال العيون[٤٩] وإلى جانب هذا، يبين ابن حزم أن نبي الإسلام قد جاء بدين يصدقه العقل ويقوم على براهين واضحة كالشمس لا مجرد دعاوى لا تقوم على أساس، وخلط ما بين الجوهر والعرض والأقانيم الثلاثة فيما يتعلق بطبيعة الله، وهذه طبعاً إشارة من ابن حزم إلى الديانة المسيحية.

إن تفنيد ابن حزم لقصيدة نقفور من النواحي الدينية، خاصة فيما يتعلق بموضوع تزييف الأناجيل، وبفكرة التثليث في المسيحية، وبالخلط بين العرض والجوهر أو الخلط بين الأقانيم الثلاثة يتفق مع ما جاء في كتاباته الأخرى عن النصرانية، خاصة في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل . حيث يرى ابن حرم أن ليس ثمة عقل يتسع لمثل كفر النصارى[٥٠]. خاصة فيما يتعلق بفكرة التثليث؛ إذ كيف يمكن أن يصبح الثلاثة شيئا واحداً، وعلى أي أساس يمكن أن نسمي أحدهم أباً والأخر ابنا، حيث يرد في الإنجيل سأقعد عن يمين أبي وأن القيامة لا يعلمها إلا الأب وحده، فهذا يعني أن يكون الأب غير الابن. وإذا تغاير الثلاثة فيلزم – عند ابن حرم – أن يكون في الابن معنى من الضعف والحدوث يحط بدرجته عن درجة الأب. والنقص ليس من صفة من لم يزل[٥١].

وأما عن قول النصارى باتحاد الاله مع الإنسان كاتحاد الماء يلقى في الخمر أو الزيت، فيرد ابن حزم متسائلاً عن أيهما استحال في الاحر، الإله أم الإنسان؛ وأيهما أصبح عرضا وأيهما ظل جوهراً؛ وإذا كان الإله استحال إنساناً فالمسيح، إذن، إنسان، وإذا كان الإنسان استحال إلهاً فالمسيح إله[٥٢]. أما الأناجيل فيرى ابن حزم أن النصارى لا يعدونها منزلة من عند الله على المسيح، بل يرون أن المسيح قد أتى بها، ولا يختلفون على أنها أربعة تواريخ ألفها رجال معروفون في أزمان مختلفة: أولها تاريخ ألفه متى اللاواني . بالعبرانية بعد تسع سنين من رفع المسيح، والاخر تاريخ ألفه مارقش الهاروني بعد اثنين وعشرين عاماً من رفع المسيح، وكتبه باليونانية في إنطاكية، والثالث تاريخ ألفه لوقا الطبيب ، الذي كتبه باليونانية بعد تأليف مرقص المذكور، في حجم إنجيل متى والرابع تاريخ ألفه باليونانية يوحنا بن سيذاي بعد رفع المسيح ببضع وستين سنة. وقد جاء

المتأخرون من الأساقفة و البطاركة بعد ذلك بكتب كثيرة[٥٣]. ولذلك تبدو هذه الكتب متفاوتة في أساليبها وفي مضاميها بل حتى في العقيدة ذاتها، وعليه -يرى ابن حزم- فلا وجه لمقارنتها مع ما نزل من عند الله باللفظ والمعنى كما هو الحال في القرآن الكريم، كتاب المسلمين، الذي لا يأتيه الباطل أبداً.

وهكذا نلاحظ أن ابن حزم قد توسع في حديثه، عند دفاعه عن الإسلام وتمجيد عقيدته وشرعه، وتفنيد المسيحية وتزييف عقائدها. في حين لا نلاحظ في قصيدة نقفور ذكراً للإسلام من حيث هو دين، أو تفنيداً وتكذيباً لعقيدته، بل رأينا ذكراً لفساد الحكام والولاة والقضاة وتفشي مظاهر الفساد بين المسلمين، وهو أمر لا يستطيع المرء إلا الاعتراف بوجود قدر منه في المجتمع الإسلامي انذاك، وهو ما أشار إليه واعترف بوجوده المؤرخون لتلك الحقبة (أنظر الهامش رقم ٤٠). ولم يتعرض نقفور لنبي الإسلام إلا في بيت واحد، حيث يزعم أن عيسى عليه السلام، قد علا فوق السماوات - وهو أمر لا ينكره المسلمون - بينما بقي محمد - ﷺ - رفاتاً في التراب. وعليه، هل كان توسع ابن حزم في هذا المقام انعكاساً لظروفه التاريخية، حيث كانت أراضي المسلمين في الأندلس تتعرض إلى غزوات مستمرة من الشمال، وكان العديد من المناطق تقع الواحدة بعد الأخرى، في أيدي الإسبان، مما أجج نار العداء الديني بين الطرفين؟ وهل كان هذا التوسع - أيضاً - انعكاساً لشخصية ابن حزم ذات المزاج الحاد، كما وصفه ابن حيان[٥٤]، أم يرجع ذلك لشدة ورعه الديني؟ وبعد، فهذه الطريقة في مقارعة الخصم، والإطناب في الرد عليه ليكون رداً مفحماً، تشبه ما كان يفعله ابن حزم في الرد على خصومه كما نلاحظ في رسائله المختلفة. وهذا يعيدنا إلى موضوع الموثوقية في نسبة القصيدة إلى ابن حزم التي أثرناها سابقاً، ولذا نؤكد في نهاية هذا البحث على أن النقاط التي أثرناها حول مدى الموثوقية في نسبة القصيدة إلى ابن حزم لم تجعلنا نطمئن إلى القطع بنفي نسبة القصيدة إليه، وذلك لأن في القصيدة - كما بينا - ما يشبه طريقة ابن حزم وأفكاره في الرد على أصحاب الديانات الأخرى من اليهود والنصارى، إضافة إلى أننا - رغم البحث الجاد الواسع لم نجد شاعراً غير ابن حزم يمكن أن نطمئن إلى نسبة القصيدة إليه، ولعل المستقبل يكشف لي، أو لغيري، ما يساعد على الاطمئنان بل الوثوق في مسألة نسبة القصيدة إلى ابن حزم أو إلى غيره.

خاتمة :

لقد رأينا في هاتين القصيدتين نوعاً خاصا، وربما فريدا، من أنواع الصراع بين المسلمين والبيزنطيين، حيث اتخذت المراسلات الدبلوماسية شكل القصائد وليكون الشعر أحد الأسلحة الفعالة في ذلك الصراع. ولعل من أهم ما تجب الإشارة إليه في هذه الخاتمة أنه يمكن النظر إلى قصيدة نقفور على أنها إعلان مبكر للحروب الصليبية حيث لا يخفى الدافع الديني وراء تلك القصيدة ، فهي تصرح بنوايا نقفور باحتلال معظم أراضي المسلمين، وعلى الخصوص مكة قبلة المسلمين.

ويمكن القول إن قدوم السلاجقة، الذين حطموا ظهر البيزنطيين، قد قضى على أحلام نقفور فوقاس وخلفائه في تحقيق مرادهم، وبذلك تأجلت الحروب الصليبية حوالي قرن وثلث قرن، وليكون مصدرها هذه المرة أوروبا الغربية بمباركة من البابا في روما، وهكذا يعود الشعر مجدداً ليؤدي دوره في هذا الصراع الجديد.

قصيدة نقفور

من الملك الطهر المسيحي مألك — إلى خلف الإخلاف من آل هاشم

إلى الملك الفضل المطيع أخي العلا — ومن يرتجى للمعضلات العظائم

أما سمعت أذناك ما أنا صانع — ولكن دهاك الوهن عن فعل حازم

فإن تك عما تقلدت نائماً — فإني عما همني غير نائم

ثغوركم لم يبق فيها لوهنها — وضعفكم، إلا رسوم المعالم

فتحنا الثغور الأرمنية كلها — بفتيان صدق كالليوث الضراغم

ونحن جلبنا الخيل تعلك لجمها — وتبلغ منها قضمها للشكائم

إلى كل ثغر بالجزيرة آهل — إلى جند قنسرينكم فالعواصم

وملطية مع سميساط من بعد كركر — وفي البحر أضعاف الفتوح القواصم

وبالحدث الحمراء جالت عساكري — وكيسوم بعد الجعفري للمعالم

ومرعش أذللنا أعزة أهلها — فصاروا لنا من بين عبد وخادم

وسل بسروج إذ خرجنا بجمعنا — لنا رتبة تعلو على كل قائم

وأهل الرها لاذوا بنا وتحزموا — بمنديل مولى علا عن وصف آدمي

وصبح رأس العين منا بطارق — ببيض، غزوناها بضرب الجماجم

ودارا، وميافارقين وأرزنا — أذقناهم بالخيل طعم العلاقم

وأقريطش قد جازت إليها مراكبي — على ظهر بحر مزبد متلاطم

فحزتهم أسرى، وسيقت نساؤهم — ذوات الشعور المسبلات الفواحم

هناك فتحنا عين زربة عنوة — بهم، وأبدنا كل طاغ وظالم

نعم، وفتحنا كل حصن ممنع ... فسكانه نهب النسور القشاعم

إلى حلب، حتى استبحنا حريمها ... وهدم منها سورها كل هادم

أخذنا النسا، ثم البنات نسوقهم ... وصبيانهم مثل المماليك خادم

وقد فر عنها سيف دولة دينكم ... وناصركم، منا على رغم راغم

وملنا على طرطوس ميلة حازم ... أذقناهم فيها بحز الحلاقم

فكم ذات خدر حرة علوية ... منعمة الأطراف، ريا المعاصم

سبينا فسقنا خاضعات حواسرا ... بغير مهور، لا، ولا حكم حاكم

وكم من قتيل قد تركنا مجندلا ... يصب دما بين اللها واللهازم

وكم وقعة في الدرب أفنت كماتكم ... وسقناهم قسرا كسوق البهائم

وملنا إلى أرتاحكم وحريمها ... مدوخة تحت العجاج السواهم

فأهوت أعاليها، وبدل رسمها ... من الأنس وحشاً بعد بيض نواعم

إذا صاح فيها البوم جاوبه الصدى ... واتبعه في الربع نوح الحمائم

وأنطاك لم تبعد علي وإنني ... سأفتحها يوما بهتك المحارم

ومسكن آبائي دمشق فإنني ... سأرجع فيها ملكنا تحت خاتمي

ومصر سأفتحها بسيفي عنوة ... وأحرز أموالاً بها في غنائمي

وأجزي كافوراً بما يستحقه ... بمشط ومقراض ومص المحاجم

ألا شمروا يا أهل حمدان شمروا ... أتتكم جيوش الروم مثل الغمائم

فإن تهربوا تنجو كراما وتسلموا ... من الملك الصادي بقتل المسالم

كذاك نصيبين وموصلها إلى ... جزيرة ابائي وملك الأقادم

سأفتح سامرا، وكوثى، وعكبرا وتكريتها مع ماردين العواصم

وأقتل أهليها الرجال بأسرها وأغنم أموالاً بها وحرائم

ألا شمروا يا أهل بغداد ويلكم فكلكم مستضعف غير رائم

رضيتم بحكم الديلمي ورفضه فصرتم عبيداً للعبيد الديالم

ويا قاطني الرملات، ويلكم أرجعوا إلى أرض صنعاكم وأرض التهائم

وعودوا إلى أرض الحجاز أذلة وخلوا بلاد الروم أهل المكارم

سألقي جيوشاً نحو بغداد سائرا إلى باب طاق حيث دار القماقم

وأحرق أعلاها وأهدم سورها وأسبي ذرايها على رغم راغم

وأحرز أموالاً بها وأسرة وأقتل من فيها بسيف النقائم

وأسري بجيشي نحو الأهواز مسرعا لإحراز ديباج وخز السواسم

وأشعلها نهباً، وأهدم قصورها وأسبي ذراريها كفعل الأقادم

ومنها إلى شيراز والري فاعلموا خراسان قصدي بالجيوش الصوارم

إلى شاش، بلخ بعدها وخواتها وفرغانة مع مروها والمخازم

وسابور أهدمها وأهدم حصونها وأوردها يوما كيوم السمائم

وكرمان، لا أنسى سجستان كلها وكابلها النائي وملك الأعاجم

أسير بجندي نحو بصرتها التي لها بحر عجاج رائع متلازم

إلى واسط وسط العراق، وكوفة كما كان يوماً جندنا ذو العزائم

وأخرج منها نحو مكة مسرعاً أجر جيوشاً كالليالي السواجم

فأملكها دهراً عزيزاً مسلماً أقيم بها للحق كرسي عالم

وأحوي نجداً كلها وتهامها — وسرّاً، وأتهام مذجج وقحاطم

وأغزو يمانا كلها وزبيدها — وصنعاءها مع صعدة والتهائم

فأتركها أيضاً خرابا بلاقعا — خلاء من الأهلين أهل النعائم

وأحوي أموال اليمانين كلها — وما جمع القرماط يوم محارم

أعود إلى القدس التي شرفت بنا — بعز مكين ثابت الأصل قائم

وأعلو سريري للسجود معظما — وتبقى ملوك الأرض مثل الخوادم

هنالك تخلو الأرض من كل مسلم — لكل نقي الدين -أغلف زاعم

نصرنا عليكم حين جارت ولاتكم — وأعلنتموا بالمنكرات العظائم

قضاتكم باعوا القضاء بدينهم — كبيع ابن يعقوب ببخس الدراهم

عدو لكم بالزور يشهد ظاهراً — وبالإفك والبرطيل مع كل قائم

سأفتح أرض الله شرقاً ومغرباً — وأنشر ديناً للصليب بصارمي

فعيسى علا فوق السموات عرشه — يفوز الذي والاه يوم التخاصم

وصاحبكم بالتراب أودى به الثرى — فصار رفاتاً بين تلك الرمائم

تناولتم أصحابه بعد موته — بسب وقذف وانتهاك المحارم

قصيدة ابن حزم

من المحتمي بالله رب العوالم	ودين رسول الله من آل هاشم
محمد الهادي إلى الله بالتقى	وبالرشد، والإسلام أفضل قائم
عليه من الله السلام مردداً	إلى أن يوافي الحشر كل العوالم
إلى قائل بالإفك جهلاً وضلة	عن النقفور المفتري في الأعاجم
دعوت إماماً ليس من أمر آله	بكفيه إلا كالرسوم الطواسم
دهته الدواهي في خلافته كما	دهت قبله الأملاك دهم الدواهم
ولا عجب من نكبة أو ملمة	تصيب الكريم الحر وابن الأكارم
ولو أنه في حال ماضي جدوده	لجرعتم منه سموم الأراقم
عسى عطفة لله في أهل دينه	تجدد منه دارسات المعالم
فخرتم بما لو كان فيكم حقيقة	لكان بفضل الله أحكم حاكم
إذن لاعترتكم خجلة عند ذكره	وأخرس منكم كل فاه مخاصم
سلبناكم كرا ففزتم بغرة	من الدهر، أفعال الضعاف العزائم
فطرتم سروراً عند ذاك ونشوة	كفعل المهين الناقص المتعالم
وما ذاك إلا في تضاعيف غفلة	عرتنا، وصرف الدهر جم الملاحم
وقد شغلت فينا الخلائف فتنة	لعبدانهم من تركهم والدلائم
بكفر أياديهم وجحد حقوقهم	لمن رفعوه من حضيض البهائم
وثبتم على أطرافنا عند ذاكم	وثوب لصوص عند غفلة نائم
ألم ننتزع منكم بأعظم قوة	جميع بلاد الشام ضربة لازم

ومصراً وأرض القيروان بأسرها وأندلسا قسراً بضرب الجماجم

ألم ننتزع منكم على ضعف حالنا صقلية في بحرها المتلاطم

أما بيت لحم والقمامة بعدها بأيدي رجال المسلمين الأعاظم

وسركيسكم في أرض إسكندرية وكرسيكم في القدس في أورشالم

ضممناكم قسراً برغم أنوفكم [كما ضمت الساقين سود الأداهم

وكرسي أنطاكية كان برهة ودهراً بأيدينا وبذل الملاغم

فليس سوى كرسي رومة فيكم وكرسي قسطنطينية في المقادم

ولا بد من عود الجميع بأسره إلينا بعز قاهر متعاظم

أليس يزيد حل وسط دياركم على باب قسطنطينية بالصوارم

ومسلمة قد داسها بعد ذاكم بجيش لهام قد دوى بالضراغم

وأخدمكم بالذل مسجدنا الذي بني فيكم في عصره المتقادم

إلى جنب قصر الملك من دار ملككم ألا هذه حقاً صريمة صارم

وأدى لهارون الرشيد مليككم رفادة مغلوب وجزية غارم

سلبناكم مسرى شهوراً بقوة حبانا بها الرحمن أرحم راحم

إلى بيت يعقوب وأرياف دومة إلى لجة البحر المحيط المخارم

فهل سرتم في أرضنا قط جمعة أبى الله ذاكم يا بقايا الهزائم

فمالكم إلا الأماني وحدها بضائع نوكى تلك أحلام نائم

رويداً يعد نحو الخلافة نورها ويسفر مغبر الوجوه السواهم

وحينئذ تدرون كيف فراركم إذا صدمتكم خيل جيش مصادم

على سالف العادات منا ومنكم	ليالي أنتم في عداد الغنائم
سبيتم سبايا ليس يكثر عدها	وسبيكم فينا كقطر الغمائم
فلو رام خلق عدها رام معجزاً	وأنى بتعداد لريش الحمائم
بأبناء حمدان وكافور صلتم	أراذل أنجاس قصار المعاصم
دعي وحجام سطوتم عليهما	وما قدر مصاص دماء المحاجم
فهل على دميانة قبل ذاك أو	على محل أربا رماة الضراغم
ليالي قدناكم كما اقتاد جازر	جماعة أتياس لحز الحلاقم
وسقنا على رسل بنات ملوككم	سبايا، كما سيقت ظباء الصرائم
ولكن سلوا عنا هرقلا ومن خلا	لكم من ملوك مكرمين قماقم
يخبركم عنا المتوج منكم	وقيصركم عن سبينا كل آيم
وعما فتحنا من منيع بلادكم	وعما أقمنا فيكم من مآتم
ودع كل نذل مفتر لا تعده	إماماً، ولا الدعوى له بالتقادم
فهيهات سامرا وتكريت منكم	إلى جبل، تلكم أماني هائم
منى يتمناها الضعيف ودونها	تطاير هامات وحز الغلاصم
ومن دون بغداد سيوف حديدة	ميسرة للحرب من آل هاشم
محلة أهل الزهد والعلم والتقى	ومنزلة يختارها كل عالم
دعوا الرملة الصهباء عنكم فدونها	من المسلمين الغر كل مقاوم
ودون دمشق جمع جيش كأنه	سحائب طير تنتحي بالقوادم
وضرب يلقي الكفر كل مذلة	كما ضرب السكي بيض الدراهم

ومن دون أكناف الحجاز جحافل ... كقطر الغيوث الهاملات السواجم

بها من بني عدنان كل سميدع ... ومن حي قحطان كرام العمائم

ولو قد لقيتم من قضاعة كبة ... لقيتم ضراماً في يبيس الهشائم

إذا صبحوكم ذكروكم بما خلا ... لهم معكم من مأزق متلاحم

زمان يقودون الصوافن نحوكم ... فجئتم ضماناً أنكم في المغانم

سيأتيكم منهم قريباً عصائب ... تنسيكم تذكار أخذ العواصم

وأموالكم حل لهم ودماؤكم ... بها يشتفي حر الصدور الحوائم

وأرضيكم حقاً سيقتسمونها ... كما فعلوا دهراً بعدل المقاسم

ولو طرقتكم من خراسان عصبة ... وشيراز والري القلاع القوائم

لما كان منكم عند ذلك غير ما ... عهدنا لكم: ذل وعض الأباهم

فقد طالما زاروكم في دياركم ... مسيرة عام بالخيول الصوادم

فأما سجستان وكرمان والألى ... بكابل حلوا في بلاد البراهم

فمغزاهم في الهند لا يعرفونكم ... بغير أحاديث لذكر التهازم

وفي فارس والسوس جمع عرمرم ... وفي إصبهان كل أروع عازم

فلو قد أتاكم جمعهم لغدوتم ... فرائس، كالآساد فوق البهائم

وبالبصرة الغراء، والكوفة التي ... سمت، وبأدنى واسط والكظائم

جموع تسامي الرمل عدا وكثرة ... فما أحد ينوي لقاهم يسالم

ومن دون بيت الله في مكة التي ... حباها بمجد للثريا مزاحم

محل جميع الأرض منها تيقناً ... محلة سفل الخف من فص خاتم

دفاع من الرحمن عنها يحفها ... فما هو عنها رد طرف برائم

بها واقع الأحبوش هلكي وفيلهم ... بحصباء طير من ذرى الجو حائم

وجمع كجمع البحر ماض عرمرم ... حمى بنية البطحاء ذات المحارم

ومن دون قبر المصطفى وسط طيبة ... جموع كمسود من الليل فاحم

يقودهم جيش الملائكة العلى ... دفاعاً ودفعاً عن مصل وصائم

فلو قد لقيناكم لعدتم رمائماً ... كما فرق الأعصار عظم البهائم

وباليمن الممنوع فتيان غارةٍ ... إذا ما لقوكم كنتم كالمطاعم

وفي جانبي أرض اليمامة عصبة ... مغاور أمجاد طوال البراجم

ستفنيكم والقرامطين دولة ... تقووا بميمون النقيبة حازم

خليفة حق ينصر الدين حكمه ... ولا يتقي في الله لومة لائم

إلى ولد العباس تنمي جدوده ... بفخر عميم مزبد الموج فاعم

ملوك جرى بالنصر طائر سعدهم ... فأهلاً بماض منهم وبقادم

محلهم في مسجد القدس أو لدى ... منازل بغداد محل الأكارم

وإن كان من علياً عدي وتيمها ... ومن أسد أهل الصلاح الخضارم

فأهلاً وسهلاً ثم نُعمى ومرحباً ... بهم من خيار سالفين أقادم

هم نصروا الإسلام نصراً مؤزراً ... وهم فتحوا البلدان فتح المراغم

رويداً فوعد الله بالصدق وارد ... بتجريع أهل الكفر طعم العلاقم

سنفتح قسطنطينية وذواتها ... ونجعلكم قوت النسور القشاعم

ونفتح أرض الصين والهند عنوة ... بجيش لأرض الترك والخزر حاطم

ونملك أقصى أرضكم وبلادكم ... ونلزمكم ذل الجزى والمغارم

مواعيد للرحمن فينا صحيحة ... وليست كآمال العقول السواقم

إلى أن ترى الإسلام قد عم حكمه ... جميع الأراضي، بالجيوش الصوارم

أتقرن يا مخذول ديناً مثلثاً ... بعيداً عن المعقول بادي المآثم

تدين لمخلوق يدين لغيره ... فيالك سحقاً، ليس يخفى لعالم

أناجيلكم مصنوعة قد تشابهت ... كلام الألى فيما أتوا بالعظائم

وعود صليب ما تزالون سجداً ... له، يا عقول الهاملات السوائم

تدينون تضلالا بصلب إلهكم ... بأيدي يهود أرذلين ألائم

إلى ملة الإسلام توحيد ربنا ... فما دين ذي دين لها بمقاوم

وصدق رسالات الذي جاء بالهدى ... محمد الآتي برفع المظالم

وأذعنت الأملاك طوعاً لدينه ... ببرهان صدق ظاهر في المواسم

كما دان في صنعاء مالك دولة ... وأهل عمان حيث رهط الجهاضم

وسائر أملاك اليمانين أسلموا ... ومن بلد البحرين قوم اللهازم

أجابوا لدين الله لا من مخافة ... ولا رغبة تحظى بها كف عادم

فحلوا عرى التيجان طوعاً ورغبة ... لحق يقين بالبراهين ناجم

وحاباه بالنصر المكين إلهه ... وصير من عاداه تحت المناسم

فقير وحيد لم تعنه عشيرة ... ولا دفعوا عنه شتيمة شاتم

ولا عنده مال عتيد لناصر ... ولا دفع مرهوب ولا لمسالم

ولا وعد الأنصار مالاً يخصهم ... بلى كان معصوماً لأقدر عاصم

ولم تمتهنه قط قوة آسر ... ولا مكنت من جسمه يد ظالم

كما يفتري إفكاً وزوراً وضلة ... على وجه عيسى منكم كل آثم

على أنكم قد قلتمو هو ربكم ... فيا لضلال في الحماقة جاثم

أبى الله أن يدعى له ابن وصاحب ... سيلقى دعاة الكفر حالة نادم

ولكنه عبد نبي مكرم ... من الناس، مخلوق، ولا قول زاعم

أيلطم وجه الرب؟ تباً لجهلكم ... لقد فقتم في قولكم كل ظالم

وكم آية أبدى النبي محمد ... وكم علم أبداه للشرك حاطم

فعرب وأحبوش وترك وبربر ... وفرس بهم قد فاز قدح المساهم

وقبط وأنباط وخزر وديلم ... وروم رموكم دونه بالقواصم

أبوا كفر أسلاف لهم فتحنفوا ... فأبوا بحظ في السعادة لازم

به دخلوا في ملة الحق كلهم ... ودانوا لأحكام الإله اللوازم

به صح تفسير المنام الذي أتى ... به دانيال قبله حتم حاتم

وهند وسند أسلموا وتدينوا ... بدين الهدى رفضاً لدين الأعاجم

وشق له بدر السماوات آية ... وأشبع من صاع له كل طاعم

وسالت عيون الماء في وسط كفه ... فأروى به جيشاً كثير القماقم

وجاء بما تقضي العقول بصدقه ... ولا كدعاو غير ذات قوائم

براهينه كالشمس لا مثل قولكم ... وتخليطكم في جوهر وأقانم

لنا كل علم من قديم ومحدث ... وأنتم حمير داميات المحازم

أتيتم بشعر بارد متخاذل ... ضعيف معاني النظم، جم البلاغم

فدونكها كالعقد فيه زمرد ... ودر وياقوت بإحكام حاكم

الهوامش

١. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن عمر، البداية والنهاية ج١١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢م، ص٢٤٢

٢. المصدر السابق، ص٢٤٤. وقد سمى ابن كثير القصيدة بالقصيدة الأرمنية لأنه كان يسمي نقفور ملك الأرمن وفي هذا وهمٌ كبير إذ لم يكن نقفور مجرد ملك للأرمن بل كان إمبراطور بيزنطة. وسنشير إلى القصيدة في هذا البحث بقصيدة نقفور

٣. لايذكرنقفور في قصيدته البلاد التي تحت حكم الفاطميين، بين البلاد التي ينوي أخذها من المسلمين، ولعل هذا راجع الى المعاهدة التي اضطر نقفور إلى عقدها مع الخليفة الفاطمي المعز لدين الله بعد هزيمة الأخير له في وقعة المجاز الشهيرة في صقلية عام ٩٦٩م. وقد أدت المعاهدة هذه إلى ازدياد التقارب والمحبة بين نقفور والمعز، وبمقتضى هذه المعاهدة استمرت سيادة الفاطميين على صقلية طوال زمن نقفور. كذلك لم يرد في القصيدة أي تهديد بالسيطرة على أي جزء في الأندلس، ولعل هذا راجع إلى العلاقات الحسنة بين الأمويين في الأندلس والبيزنطيين. وتشهد على هذا السفارات المتعددة في عهود مختلفة بين كلا الطرفين. ولعل زيارة الوفد البيزنطي لقرطبة في عهد الخليفة الناصر والحفاوة التي استقبل بها الوفد والهدايا التي تبودلت أكبر شاهد على ذلك. أنظر

- المقري، أحمد بن محمد بن أحمد، نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، ج١، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م، ص٣٦٤ ،٣٦٥.
- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد، الكامل في التاريخ، ج٨، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م، ص٤١٣
- ليفي بروفنسال، الإسلام في الأندلس، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٠م، ص٩١-١١٨.
- السيد الباز العريني، الدولة البيزنطية، دار النهضة العربية،بيروت، ١٩٨٢م، ص٤٩٦-٤٩٧

٤. ابن كثير، ج ١١ ،ص٢٤٤.

٥. السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية، ج ٣، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٠٤-٢٠٥.

٦. ابن الأثير، الكامل، ج ٨، ٤٤٧.

٧. الأنطاكي، يحيى بن سعيد، تاريخ الأنطاكي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري،جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٩٩٠م ص١٣٦-١٣٧

٨. السبكي، ج ٣، ص٢١٤

٩. ابن خير، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة، الفهرسة، تحقيق إبراهيم البياري، القاهرة، ص٥٣٧ ولقد بحثنا في المصادر المختلفة ولم نجد شيئا عن هذا الشاعر غير ما ذكره ابن خير

١٠.ابن كثير، ج ١١ ،ص٢٤٧.

١١.الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد، تذكرة الحفاظ، ج ٣، دار إحياء التراث العربي، القاهرة،١٩٥٨م، ص١٤٦

١٢.الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، دار الرسالة، بيروت ١٩٨٥م، ص١٤٢

١٣.صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد التغلبي، طبقات الأمم، تحقيق حياة بو علوان، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٨١-١٨٤.

١٤.الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، جذوة المقتبس، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار الثقافة الإسلامية القاهرة،١٩٥٢م،ص٣٠٩.

١٥. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، الصلة، جـ٢، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٥٦٠.

١٦. ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة،قسم١، مجلد١ ،تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت،١٩٧٩م،ص١٦٧-١٧٥.

١٧. المقري، نفح الطيب، جـ٢، ص٧٧.

١٨. الذهبي تاريخ الإسلام، أحداث عام ٤٥٦هـ، تحقيق عبد السلام عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت،١٩٨٩م،ص٤٠٣.

١٩. الذهبي، سير اعلام النبلاء، جـ١٨، ص١٨٤.

٢٠. ياقوت الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء، جـ٤، تحقيق إحسان عباس،دار الغرب الإسلامي، بيروت،١٩٩٣م،ص١٦٥٠-١٦٥٩

٢١. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان، جـ٣، تحقيق إحسان عباس، دار صادر،بيروت،١٩٧٠م،ص٣٢٥-٣٣٠

٢٢. إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت،١٩٧٨م،ص٣٧٤

٢٣. من حديث شخصي في بيت د. إحسان عباس بتاريخ ١٩٩٧/١١/٢١م، وبحضور عدد من الأساتذة. ولعل المخطوط المشار إليه هو نسخة أخرى من ذلك المخطوط الموجود في الجامعة الليبية والذي توجد منه نسخة أخرى في المكتبة الإفريقية في استنبول أنظر عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،١٩٨٨م،هامش رقم٣، ص١٠١.

٢٤. عبد الكريم خليفة، ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت. ص٢٥١.

٢٥. نصرة عبد الرحمن، شعر الصراع مع الروم، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٧٧م،ص٢٨٧.

٢٦. صلاح الدين المنجد، (محقق) قصيدة إمبراطور الروم نقفور فوقاس في هجاء الإسلام والمسلمين، وقصيدتا الإمامين القفال الشاشي وابن حزم الأندلسي في الرد عليه، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٨٢.

٢٧. السابق، ص٣٩

٢٨. نافع عبد الله، الهجاء في الشعر الأندلسي، منشورات مركز الوثائق، بير زيت، ١٩٨٤م،ص١٠١.

٢٩. المنجد، ص١١.

٣٠. محمد محمد مرسي الشيخ، الإمبراطورية البيزنطية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤م، ص٢٩٠-٢٩١.

٣١. المنجد، ص٤١

٣٢. السابق، ص٤١.

٣٣. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،١٩٨٧م، وخاصة رسالته في الرد على ابن النغريلة اليهودي.

٣٤. المنجد، ص٤١.

٣٥. السابق، ص٤١.

٣٦. السابق، ص١١

٣٧. السابق، ص١١-١٦.

٣٨. السابق، ص٤٢-٤٣

٣٩. أنظر مثلا – ابن الأثير، جـ٨، ص٤٤٧، وابن كثير، جـ١١، ص٢٤٣.

٤٠ المنجد، ص٤٥.

٤١. السابق، ص١٥.

٤٢ السابق، ص١٧

٤٣ السابق، ص٤٦.

٤٤. السابق، ص١٦-٢١

٤٥. الأبيات ٥٢-٩٣

٤٦. المنجد، ص٥٤

٤٧. السابق، ص٥٧

٤٨. الواقدي، أبو عبد الله بن عمر بن واقد، المغازي، تحقيق مارسون جونس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٦٦م، ص٤٧٦

٤٩ البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري صحيح البخاري، بقديم احمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، د.ت. ص١٥٦-١٥٧.

٥٠. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، مؤسسة الخانجي، القاهرة، د.ت. ص٤٩

٥١. السابق، ص٥٠

٥٢. السابق، ص٥٥.

٥٣ السابق، ج٢، ص٢-٣

٥٤ إحسان عباس، ص٣١٦.

المصادر والمراجع

١- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م.

٢- الأندلسي، صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد التغلبي، طبقات الأمم تحقيق حياة بو علوان دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م.

٣- الأنطاكي، يحيى بن سعيد، تاريخ الأنطاكي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٩٩٠.

٤- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تقديم أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، د.ت

٥- بروفنسال ليفي، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٠م.

٦- ابن بسام أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق احسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٩م.

٧- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك الصلة، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٦م.

٨- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد

- رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م.

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، مؤسسة الخانجي، القاهرة، د.ت

٩- الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ١٩٩٣م

١٠- الحميدي، ابو عبد الله محمد بن فتوح، جذوة المقتبس، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار الثقافة الإسلامية القاهرة ١٩٥٢م

١١- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٠م.

١٢- خليفة، عبد الكريم،ابن حزم الاندلسي،المكتب الاسلامي،بيروت،د.ت.

١٣- ابن خير، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة، الفهرست، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة د.ت.

١٤- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد

- تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، القاهرة ١٩٥٨م.

- سير أعلام النبلاء، ج٢٠، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، دار الرسالة بيروت ١٩٨٥م.

- تاريخ الإسلام، أحداث عام ٤٥٦هـ، تحقيق عبد السلام عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٩م.

١٥- السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٥م.

١٦- الشيخ، محمد محمد مرسي،تاريخ الإمبراطورية البيزنطية،دار المعرفة الجامعية،الاسكندرية،١٩٩٤م.

١٧- عباس، إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٨م.

١٨- عبد الرحمن، نصرة، شعر الصراع مع الروم، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٧٧م.

١٩- عبد الله، نافع، الهجاء في الشعر الأندلسي، منشورات مركز الوثائق، بير زيت، فلسطين، ١٩٨٤م.

٢٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، مؤسسة الخانجي، القاهرة، د.ت.

٢١- العريني، السيد الباز، الدولة البيزنطية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢

٢٢- عويس، عبد الحليم، ابن حزم الاندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٨.

٢٣- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بين عمر، البداية والنهاية، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢.

٢٤- المقري، أحمد بن محمد بن أحمد، نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ١٩٦٨.

٢٥- المنجد، صلاح الدين (محقق) قصيدة إمبراطور الروم نقفور فوقاس في هجاء الاسلام والمسلمين وقصيدة الامامين القفال الشاشي وابن حزم الأندلسي في الرد عليه، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٨٢.

٢٦- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٦٦

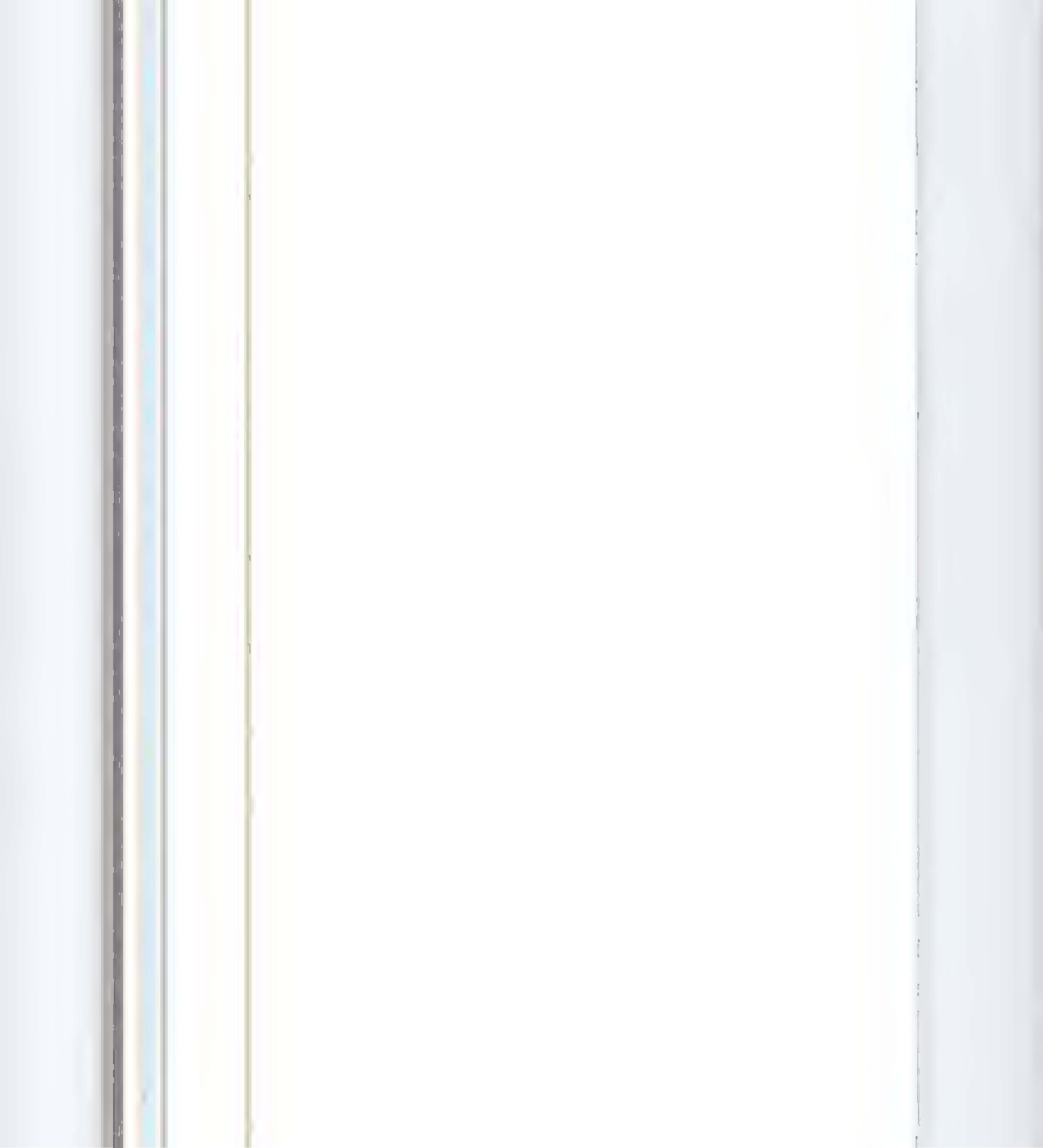
Abstract

A Late Response:
An Analogous Study Between the Poem of Nicephore Phocas and the Poem of Ibn Hazm.

By Dr. Mohammad Khazali

This is an analogous study between the poem which the Byzantine Emperor Nicephore Phocas 963-969 sent to the Abbasid Calif al-Mutife 946-9741 and the retort poem of Ibn Hazm of Andalusia (died 1064). In "his" poem, Nicephore expresses his pride in his victories over the Muslims and in capturing their lands. He also expresses his determination to repossess all lands in the hands of the Muslims so that he can put an end to Islam and replace it with Christianity. Ibn Hazm, in his poem retorts the threats and arguments of Nicephore, declaring that his victories were insignificant compared to the victories of the Muslims over the Byzantines in the past, and that Nicephore will never be able to realize his dreams and threats, expressed in his poem, because Muslims will defend their religion and lands.

The study also, raised a number of questions regarding the authenticity of Ibn Hazm's poem and the degree to which we can be certain in attributing it to him.



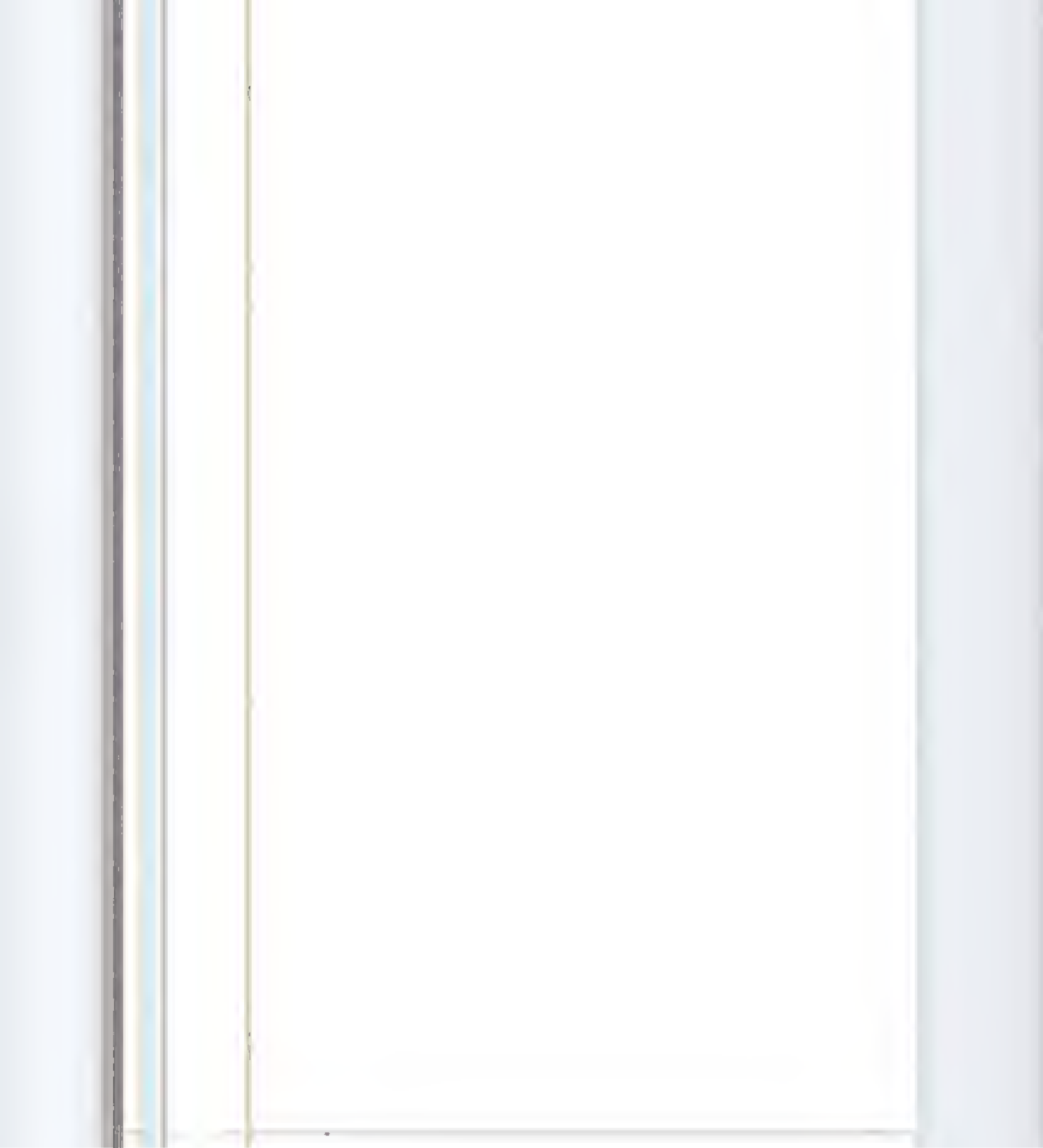
ابن أيدمر

٦٣٩-٧١٠هـ

حياته - وما أمكن الوصول إليه من شعره

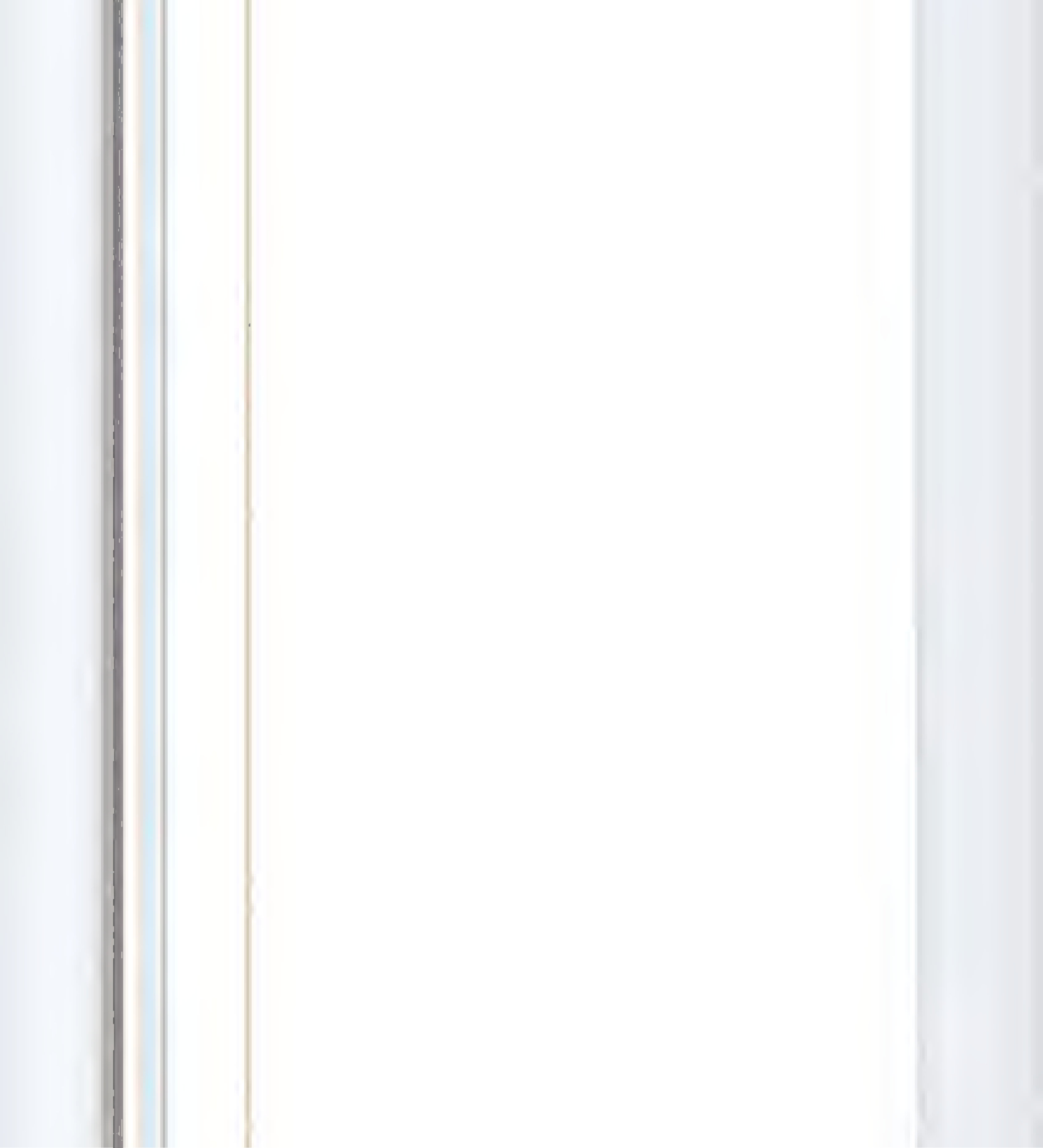
أ.د. سعود محمود عبدالجابر*

* أستاذ الأدب العباسي بجامعة العلوم التطبيقية – الأردن



ملخص البحث:

يتناول البحث جوانب من سيرة حياة ابن أيدمر البغدادي من حيث مولده ونشأته، وصلاته وعلاقاته، ومؤلفاته، وشعره، وهو شعر حسن يتوزع بين المديح، والفخر، والعتاب، والغزل، والشكوى. وقد حرص الباحث في هذا البحث على جمعه من مظمانه المختلفة، وعلى تحقيقه ودراسته. ومجموع أبياته واحد وأربعون ومائتا بيت.



أولاً: ترجمته وشعره

ترجمته

هو فلك الدين أبو نصر محمد بن سيف الدين أيدمر بن سكزبن كونجك[١]. ولقد توهم العاملي خطأ أن اسمه سعيد بن أيدمر[٢]، بالرغم من أنه ذكر اسمه في كتابه الدر الفريد وبيت القصيد[٣] في أكثر من موطن، والعاملي يشير إلى أنه قد عاد إلى ذلك الكتاب.

لا نعرف للأسف الشيء الكثير عن حياته ولم نعلم من أحواله سوى ما ورد عنه من معلومات قليلة في بعض المصنفات ومن استقراء شعره.

ولد ابن أيدمر في بغداد في رابع رجب سنة تسع وثلاثين وستمائة، وفيها نشأ[٣] وكان والده أحد خواص الخليفة المستعصم بالله، وأحد أمراء طوائف القبجاق، الذين كانوا ذوي أنعام كثيرة، وملوكا لا يدينون بطاعة لأحد في بلادهم، حتى ظهر جنكيز خان وسباهم لما لم يطيعوه. وكان من ضمن السبي والده الذي جاء به التجار صغيراً إلى مصر، فاشتراه- كما يذكر ابن أيدمر-عزيز مصر الذي أهداه إلى الخليفة العباسي المستنصر بالله والد المستعصم[٤]. ونشأ ابن أيدمر كما يقول في حجر شرف الدين أبي الفضائل إقبال الشرابي، ورباه صغيراً[٥]. وكان إقبال أنذاك يحتل مكانة مرموقة في الدولة العباسية إذ كان مقربا من الخليفة المستنصر بالله وقائداً للجيش في زمنه. وكان فيما بعد من أعظم رجال الدولة في زمن ابنه المستعصم، وصار مقربا إليه أكثر مما كان عليه في زمن أبيه، وكان المدبر الحقيقي لشؤون الدولة، حتى وفاته سنة ٦٥٣هـ[٦]

وتكاد تجمع المصادر العربية على ما اتصف به هذا الخليفة من ضعف وعدم دراية، وكانت خلافته برهة اختلال واضطراب في الحكم والسلطان وتضاؤل في قوة الدولة العباسية، أدت إلى نحولها وانحلالها ثم سقوطها وزوالها على يدي الطاغية هولاكو التتري[٧].

واشتغل ابن أيدمر منذ شبابه-كما يذكر صديقه ابن الفوطي بالخط والأدب ثم بالفروسية. وكان من أحسن الناس شكلاً، وألطفهم أخلاقاً[٨].

وعاش ابن أيدمر في ريعان شبابه وهو في السادسة عشرة من عمره هول الكارثة، وعظم المأساة، وشهد ما لحق ببغداد من قتل وتدمير، ونهب وسبي وأسر، وقتل الخليفة المستعصم وأرباب دولته ومعظم أهلها[٩].

ولقد شارك ابن أيدمر في الدفاع عن بغداد، والذود عنها، وكان كما ذكر صاحب كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية جنديا مقاتلاً في جيش الدويدار الصغير، لما خرج إلى لقاء التتر بالجانب الغربي من مدينة السلام[١٠].

وكسر جيش الدوايدار وسقط أكثر جنده بين قتيل وجريح وأسير. وكان ابن أيدمر من ضمن الأسرى. وأشار إلى ذلك في كتابه الدر الفريد حيث قال "وببغداد نشأت وأخرجت منها، ثم عدت إليها بعد سنين"[١١].

واقتيد إلى مراغة عاصمة التتار، ويبدو أن الحكيم العالم وزير الطاغية هولاكو نصير الدين محمد بن محمد الطوسي قد أعجب بعلمه وثقافته الواسعة فلذلك جعله شحنة على الحكماء الذين يعملون في مجال الكيمياء، في دار الحكمة التي عملها في مراغة والتي رتب فيها الحكماء، والفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمحدثين والأطباء، وغيرهم ونقل إليها شيئا كثيراً من كتب الأوقاف التي كانت ببغداد[١٢]. ولعله قد أختاره لما راه عليه من إمارات الأدب، ولما فيه من الرغبة في العلم.

ويبدو لنا أن ابن أيدمر قد اضطر لقبول هذا الموقع اضطراراً. فلقد قبل به مرغما وعلى مضض، وكيف له أن ينسى أن التتار قد دمروا بغداد. وقد قتلوا أباه، وأنه قد خر شهيداً وهو يدافع عن دياره ووطنه، حيث يذكر ابن أيدمر أن أباه قد استشهد "بالجانب الغربي من بغداد، يوم الخميس وهو يوم عاشوراء من سنة ست وخمسين وستمائة بين يدي الأمام الشهيد أبي أحمد عبدالله المستعصم بالله"[١٣].

ويصف ابن أيدمر استشهاد أبيه بإعجاب شديد وإكبار عظيم فيقول[١٤]: "وحكى لي من شاهده أنه لما انكسر عسكر بغداد، نزل عن فرسه، ولم يزل يقاتلهم حتى قتل رحمة الله عليه. فما أحسن قول أبي تمام:

فتى مات بين الضرب والطعن ميتة　　　تقوم مقام النصر إذ فاته النصر

وعاد ابن أيدمر إلى بغداد بعد وفاة هولاكو سنة ٦٦٣هـ[١٥]. وكانت عودته في أيام السلطان أباقا بن هولاكو، وفي ولاية علاء الدين عطا ملك الجويني على بغداد. وعمل خازناً في الديوان[١٦]. فترة من الزمن، وكانت تربطه بعلاء الدين صلة مودة، وكان انذاك يشتغل في تصنيف كتابه "الدر الفريد وبيت القصيد"[١٧].

واهتم ابن أيدمر في ترتيبه وعمله، ثم ترك العمل، وحلق رأسه وتزهد كما يقول ابن الفوطي: "وخلع القباء، ولبس الفرجيةُ، واشتغل بتنقيح كتابه إلى أن تم. وكان كثير الشكوى من سوء حالته المالية وكان قد علاه دين فخدم خزانة الوزير سعد الدين بالكتاب وقضى دينه، فجاءه ما لم يكن في حسابه"[١٨].

ولعل زهد ابن أيدمر يرجع إلى حسه الديني العميق، وإلى الظروف القاسية التي أحاطت به، وإلى فقده لولديه الاثنين على غير انتظار، وقد بلغا مبلغ الرجال[١٩]. ولعل هذا الذي أشار إليه صديقه ابن الفوطي في قوله السابق "فجاءه ما لم يكن في حسابه". وكان ابن أيدمر محبا لخلفاء بني العباس، مدافعا عنهم، يكنُّ لهم المودة والولاء. ولم تغيره السنون، ولقد حزن على قتل الخليفة المستعصم حزنا شديدا حتى بعد قتله وزوال ملكه، وهو محب للعرب بصورة عامة، مدافع عنهم، مفتخر بانتمائه لقريش من خلال كون أبيه مولى بني هاشم. فهو يقول "وفي الحديث أن المُعْتق من فضل طينة المعتق. قيل الرجل لأبويه، والمولى من مواليه، وطوبى لمن كان من طينة رسول الله ﷺ، ومولى من مواليه، وإنما ذكرت هذه الجملة ليعلم من لم يعلم أنني لا أنفك عن قريش، وأن لي ما لهم وعليَّ ما عليهم والله ولي التوفيق"[٢٠].

ولقد توفي ابن أيدمر في رجب سنة عشر وسبعمائة. ورثاه صديقه ابن الفوطي بأبيات أولها[٢١]:

ربع المعالي أضحى دارس الدِّمن　　　والفضل بعدك أمسى ذاوي الغصن

ومنها:

يـا أيـهـا الـفـلـك الـدوار جـرت ولـم	تعدل على فلك الدين الفتى الفطن
الـفـاضـل الـكـامـل الـمـحـمـود سيرتـه	الـعـالـم الـعـامـل المشكور ذي الـمـنـن

صلاته وعلاقاته

يتضح لنا من خلال استقراء ترجمة حياة ابن أيدمر وشعره الذي تمكنا من جمعه، أنه قد كان على علاقة ودية ببعض رجالات عصره، وخاصة إقبال الشرابي[illegible]، وعلاء الدين عطا ملك الجويني[٢٣].

ولقد كان ابن أيدمر أيضاً على علاقة حميمة ببعض العلماء والأدباء البارزين في عصره، مثل جمال الدين ياقوت المستعصمي الكاتب الأديب البغدادي[illegible] الذي كان اديبا عالما فاصلا شاعراً، بلغ من الخط غاية ما بلغها ابن البواب[illegible] وشرف الدين محمد بن الوحيد الكاتب صاحب الخط الفائق والنظم والنثر، الذي كان يضرب المثل بحسن كتابته[illegible]، وبهاء الدين علي بن أبي الفتح الفخر عيسى الأربلي، المنشي الكاتب البارع

ومن أصدقائه أيضا الكاتب المؤرخ كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن تاج الدين أحمد المعروف بابن الفوطي[illegible]. ومحمد بن أبي الفضائل أحمد بن أبي علي عبدالله الهاشمي الحارثي المعروف بالكوفي الواعظ[٢٩]. وغير هؤلاء كثير.

مصنَفاته

صنف ابن أيدمر عدة مصنفات أدبية بالإضافة إلى شعره وأشار إلى ذلك صديقه ابن الفوطي في ترجمته لحياته فقال عنه "واشتغل في عمل كتاب الجوهر الفريد وبيت القصيد...وله شعر حسن ورسائل وأخبار"[٣٠].

والكتاب المشار إليه في اعتقادي هو كتابه الموسوم بالدر الفريد وبيت القصيد، ولعل ابن الفوطي قد أخطأ في الاسم، أو أنه من خطأ النساخ.

وأشاد ابن الفوطي بالكتاب وقال "هذا كتاب نفيس لم يؤلف مثله"[illegible] ويذكر ابن ايدمر في كتابه الدر الفريد وبيت القصيد اسم مؤلفه بشكل صريح ويشير إلى عدد الأبيات التي ضمنها هذا المؤلف فيقول "وألفت هذا الكتاب ووسمته بكتاب الدر الفريد وبيت القصيد

وأرسلت فيه عشرين ألف بيت فرد قائم بذاته فذّ مُحكم، محرر مضبوط منقح[٣٢]. وهذا الكتاب كتاب فريد في التمثل الشعري، وهو يضم أكبر مجموعة وصلت إلينا تضم أبياتا مفردة[٣٣]. هذا بالإضافة إلى حواشي الكتاب التي تحتوي على أكثر من هذا بكثير.

ويقع هذا المؤلف في ثلاثة مجلدات. وقد وصل إلينا بخط المؤلف[٣٤]. والكتاب يكتسب أهمية متزايدة بما أورده المؤلف في الحواشي من أبيات الحكماء واللغويين وأقوالهم وتراجم الشعراء والإشارات إلى المراجع.

والكتاب ليس كتاب شعر فقط ففيه من الفوائد التاريخية واللغوية والعروضية شيء كثير، ومن هنا يتهيأ لنا أن ندرك مقدار الثروة التي ضمها هذا الكتاب الذي ما زال مخطوطاً ينتظر من يحققه[٣٥]. ولقد قام العلامة فؤاد سزكين بطبع متني نسخة خطية من هذا الكتاب الثمين.

وبالإضافة إلى هذا الكتاب القيم فله أيضاً مختارات من مقالات شيخه محي الدين محمد بن أحمد بن أبي الكرم البقلي، وصلت إلينا بخط المؤلف[٣٦].

شعره

لم تذكر المصادر أن لابن أيدمر ديواناً، ولم يشر أحد ممن تعرضوا لترجمته من القدماء إلى أنه صنع ديواناً لشعره في حياته، أو أن أحداً قد قام بجمع شعره بعد وفاته. ولكن المصادر ذكرت أن له قدراً جيداً من الشعر، فأشار ابن الفوطي أثناء ترجمته لحياته إلى أن له شعراً حسناً ورسائل وأخباراً، وأنه ذكر أكثرها في كتابه التاريخ، الذي لم يصل إلينا للأسف[٣٧]، وأورد عبد الرحيم بن أحمد العباسي بيتين من شعره في كتابه معاهد التنصيص[٣٨]. ولقد ترجم له حسن الأمين في كتابه أعيان الشيعة وذكر بعض شعره[٣٩]. إلا أن أغلب شعره قد ورد في كتابه الدر الفريد وبيت القصيد المخطوط. إذ حفظ لنا هذا الكتاب طائفة من شعره وغرراً من قصائده.

ولما لم يصل إلينا شعره في ديوان مجموع، فقد حرصت على جمعه من مظانه المختلفة وتحقيقه، وقد يكون هذا البحث أول عمل مجموع لشعر الشاعر ودراسته، وهو يشتمل على مائتين وواحد وأربعين بيتاً.

ويدور جلّ شعر ابن أيدمر الذي عثرنا عليه حول قضاياه الذاتية وهمومه النفسية وهو شاعر مقل صاحب مقطعات أو هكذا يبدو لنا فيما بقي من شعره، وشعره على الرغم من قلته توزع بين أغراض عدة كالمديح والفخر والعتاب والغزل والشكوى.

١- المديح

يبدو أن ابن أيدمر قد كان مقلا من المدح، فلم ينقل إلينا ما يشير إلى إكثاره من هذا اللون الشعري، ولعله كان عازفا عن مدح رجال الحكم في عصره الذين كانوا يخضعون للتتار، فلم ينقل إلينا من مديح له إلا مدحه لعلاء الدين عطا ملك الجويني والي العراق آنذاك الذي كانت تربطه به -كما ذكرنا سالفا- صلة مودة. فله به مقطوعتان قصيرتان.

ويبدو من خلال أولاهما سوء حال ابن أيدمر، فهو يتحدث بأسى عن معاناته وضيق سبل الرزق أمامه، ويخلص من هذه الشكوى إلى سؤال علاء الدين الجويني، راجيا نواله[١]:

مالي ظمئتُ وبحر جودك مُترعٌ ... وعلام أطوي والقرى مبذول

وأحول حول الورد أطلب خلوةً ... حاشاك يخلو ربعُك المأهول

ويلح في الطلب والرجاء والتوسل املاً أن يجد الخلاص والغوث في الممدوح:

في كل عام لي ببابك منهلٌ ... عذبٌ وأنت القصد والمأمولُ

والعام جدبٌ والعطاء ميسرٌ ... والإذنُ في إطلاقه مسؤول

وعندما يستجيب الممدوح لرجاء الشاعر، يضج الشاعر بالشكر والعرفان:

الله أكبر قد بلغتُ بساعة ... ما ليس يبلغه امرؤٌ في دهره

ما دار في خلدي الذي قد نلتُهُ ... أبداً ولا نطق اللسان بذكره

ويحرص الشاعر على حمد الممدوح، والثناء عليه. ويؤكد على شكره في حياته وبعد موته، ويحرص على الدقة في تخير الألفاظ الملائمة والمعاني المناسبة[٢]:

هذا عطاء لا يقام بحمده ... حقَّ القيام ولا يُقام بشكره

فليشكرنك في الحياة فإن يمُتْ ... فلتشكرنْك أعظمُ في قبره

ومن الواضح أن ابن أيدمر قد سار في مديحه حسب التقاليد الموروثة في شعر المدح، فاسبغ على ممدوحه الصفات الحميدة وتغنى بكرمه ومكانته الرفيعة واستخدم اللغة المناسبة لذلك.

٢- الفخر

الفخر من أكثر فنون الأدب دلالة على فطرة الإنسان، فهو صدى تطلع النفس إلى ذاتها، وحديث الشاعر عما يخصه، معظما لصفاته، ومشيدا ومظهراً ما فيها من جمال.

والفخر هو الإشادة بالصفات الحميدة، وتمدح الشاعر بفضائله الخاصة، وتبيان مزاياه الكريمة من أصل ونسب وبطولة وشجاعة وأعمال وأقوال وما شابه ذلك.

ولقد تعددت مجالات الفخر في شعر ابن أيدمر فافتخر بقومه كما افتخر بشعره وشاعريته، وافتخر بحسن خطه. وبالأمثال السائرة التي جمعها.

فهو يفتخر بقومه بأنهم ملوك أبناء ملوك، وهم أصحاب المجد والسلطان، وألحقوا بأعدائهم النقمة والخذلان[٤٣]:

نحن من قومٍ كرامٍ سادةٍ	ملكوا المُلْك وأمّوا بالأُمَمْ
بسطوا العدل لمن سالمهم	وأحلوا بأعاديهم نِقَمْ
إن يروموا الصّعْب يسهل لهم	أو يُراموا يصعبوا فيما ألمّ

ويعدد ابن أيدمر خصال قومه الحميدة: من خلق حسن، وكمال، وكرم، وجلال، وحلم، وعلم:

فضلوا الخلْق بخُلْق حسنٍ	وجمالٍ وكمالٍ وكرمْ
وجلالٍ وبهاء ساطعٍ	وحُلُومٍ وعلومٍ وحكَمْ

ونلحظ أن فخر الشاعر بقومه فخر تقليدي سار به حسب المعاني التقليدية المأثورة في الفخر العربي. ولم يأتِ بشيء جديد.

وكما افتخر بقومه فإنه يفتخر بشعره، ويصفه وصفا جميلا، فهو شعر يردده الرواة، ويفوق الرياض الغن، وهو شعر ساحر كسحر اللآلئ الجميلة في جيد الحسناء، تزيدها جمالاً فوق جمالها[٤٤]:

شعرٌ يفوقُ الروض باكره الحيا ... ويروقُ أسماع الرواة مُرددا

كلآلئ الحسناء زاد جمالها ... نوراً وضاعف حُسْنها فتزيّدا

الشاعر كذلك بجمال خطه، الذي سيكتب له البقاء بعده[46]:

سوف تبلى يداي والخطُّ باقٍ ... مستنيرٌ يلوح في الأوراق

رحم الله من دعا لي بعفو ... يوم جمْع الوري من الأفاق

كما أنه يفتخر في أكثر من موطن في شعره بالأمثال التي جمعها في كتابه الدر الفريد وبيت القصيد، ويصفها وصفا جميلا به روعة وبيان، فهي غالية ثمينة، راقت معانيها ورقّ نسيمها:

راقت معانيها ورق نسيمها ... فكأنما هي شمَألٌ وشمولٌ

تجلو القلوب من الغرام وربعُها ... بين الجوانح بالهوى مأهول

ويصور هذه الأمثال بصورة رائعة نادرة، فهي أمثال شرود إذا انطلقت من عقالها فإنها تجوب الافاق والأقطار بهمة ونشاط دون عناء أو كلل[47]:

وهن إذا سرن من مقولي ... وثبن الجبال وخضْن البحارا

وهي أمثال يتيمة نادرة بَليغة، لا يمل سماعها طول الزمن[48]:

فهي اليتيمة في الزمان حقيقة ... راقت وحسُن وضعها اسجاعها

كفلت معانيها بكل بلاغة ... ما إن يُملُّ مع الزمان سماعها

٣- العتاب

احتوى شعر ابن أيدمر على قصيدة واحدة في العتاب قالها معاتبا صديقه الفقيه جمال الدين يحيى بن القوتقي. وهي أطول قصائده، وتقع في ثمانية وعشرين بيتا.

ووصف الشاعر في هذه القصيدة الصداقة والمودة التي تربطه بصديقه بلفظ رقيق وعاطفة صادقة، وإخلاص في القول والانفعال. وهو يستهل قصيدته مشيدا بصديقه وحكمته وفقهه وعلمه[49]:

يا من تسربل بالمعاني وارتدى | وحوى الفضائل فاغتدى مُتَفرّدا
يا سيد الفقهاء يا من فضلُهُ | عمَّ الورى وكفى بذلك مَحْتِدا

ويعاتب صديقه برقة ولين ويذكره بأيام المحبة والوداد:

عاملتنا بالوصل ثم هجرتنا | ماذا الجفاءُ وما عَدَا مما بدا
كيف انطوى عنك الصواب وكيف لم | يعد الجواب محبَّراً ومُسَدَّدا

ويصف الشاعر حيرته واندهاشه لجفاء صديقه وصفا جميلا مؤثراً:

ولقد غدوت مفكراً متحيراً | متعجبا مما رأيت مُسهَّدا
وأقول إن لم نجتمع في يومنا | هذا وفات لقاؤنا فعسى غدا
أنا من عرفت مُصَاحباً ومُصَاحباً | وسواك من ضل الطريق إلى الهدى
ومحمد يدعوك فاسمع واستجب | حاشاك أنك لا تجيب محمدا

وفي ختام القصيدة يشيد بصديقه ويمدحه بمهارة وحذق وحرارة وصدق، وخيال واسع وعاطفة صادقة:

أُثني عليك بنظم شعر سائرٍ | كصنيعك الحسن الجميل مُجوَّدا
وأبث في الآفاق مدحك جاهداً | طوراً أرتله وطوراً منشدا
إن عشتُ قمتُ ببعض حقٍ واجب | أو إن أمُتُ كان الأنامُ لك الفدا

ونلحظ أن شعره في العتاب قد زخر بالعاطفة الصادقة، وبعد عن الغلو والمبالغة والمغالاة، ومال إلى الرقة والليونة والسهولة.

٤- الغزل

يقع شعر ابن أيدمر الذي عثرنا عليه في مجال الغزل في مقطعات قصار غلب عليها الشكوى من الهجر والتألم من الفراق، وغزله غزل تقليدي موروث تسيطر عليه كثرة التذلل والشكوى، وغير ذلك من المظاهر التي يرددها شعراء مذهب العفاف. وهو في شعره يشكو عدم وفاء الحبيب وما يسببه له من ألم ومعاناة، وهو رغم ذلك مخلص صادق وفي في حبه[٥٠]:

قد شاب مذ فارقتكم مفرقي ... وأبيضَ فودي فمتى نلتقي

مضى زماني بالمنى والرَّجا ... وما حظي بالوصل قلبي الشقي

فليتني إذ لم أكن دانياً ... من قربك المأمول لم أُخْلَق

أكثر عمري قد مضى بالجفا ... فاسْمحْ بوصل منك فيما بقي

والله لو أعطيت مُلْك الورى ... من مَغْرب الشمس إلى المشرق

بساعةٍ منك لما اخترتُه ... فارحم وصلْ واستوص بي وارفق

ويشيع ابن أيدمر في غزله العفيف أجواء دينية فيعلن التوبة، وخشوع القلب لما فرط، ويصرح بالتقوى وطلب العصمة فيما تبقى من عمر[51]:

وضاق وقتي عن بلوغ المُنَى ... فلست أرجو منه أن نلتقي

وآن أن يخشع قلبي لما ... فَرُطتُ في نفسي وأن أتقي

استغفر الله لما قد مضى ... وأسال العصمة فيما بقى

ويعلن الوفاء والصدق في حبه الذي لا يشوبه الغدر أو الخداع[52]:

ثقوا واطمئنوا واستريحوا إلى الوفا ... فإني على ما تعهدون من الحبّ

وأنتم على بعد المسافة حُضَّرٌ ... خيالكم عندي وعندكم قلبي

ويتضح لنا مما سلف أن شعره الغزلي لا ينم عن تجربة واقعية وإنما هو ضرب من المحاكاة والتقليد ولقد غلب على مقطوعاته الغزلية الجانب العفيف، والألفاظ المأنوسة، والتصوير الجميل والتعابير السلسة العذبة.

٥- الشكوى

أغلب شعر ابن أيدمر يدور في مجال الشكوى، فهي السمة البارزة في شعره، ولعل الظروف القاسية التي مرت به، والمعاناة الشديدة التي عاناها في حياته، والتي تمثلت في وقوعه في الأسر في فترة مبكرة من شبابه، ومكوثه عدة سنوات بعيداً عن وطنه، هذا بالإضافة إلى الكارثة الكبرى التي شهدها، والدمار العظيم الذي لحق بالعباد والبلاد، على يدي الطاغية هولاكو التتري، وكذلك فقدانه ابنيه وهما في ريعان الشباب فكل هذا أدى إلى

إحساسه بمعاناة نفسية عميقة تركت آثارها على شعره، فاصطبغ برنة الحزن والأسى، والتبرم من دهره وأهله[٥٣]:

لعمري لقد جربتُ دهري وأهله — فما زادني إلا النفار التجارب

إذا المرءُ أثرى لم يزل ذا محاسنٍ — وإن هو أكدى شوهته المعايبُ

وما زال هذا الدهرُ يبدي عجائبا — لأهل النُهى والدهرُ فيه العجائبُ

وشكوى ابن أيدمر من الناس كثيرة وقد شكا الأعداء والشامتين والحساد وشكا حتى الأصدقاء في أكثر من موطن[٥٤]:

يروقك من بني الدنيا جسومٌ — وتقبحُ حين تقتلها اختبارا

وتحسب أن ودهم صحيحٌ — ونارُ البغض تستعرُ استعارا

وهو يشكو من عدم وفاء الأصدقاء[٥٥]:

خُلَق الصديق لخلق الدهر مُتبعٌ — إذا صفا لك صافى أو جفاك جفا

ويرى أن الأقاويل في الصداقة كثيرة ولكن الصدق فيها قليل[٥٦]:

أطنب الناس في الإخاء وقالوا — في شروط الإخاء قولاً يطولُ

فالأقاويلُ في الإخاء كثيرٌ — وإخاءُ الصَفاء منها قليلُ

ويغلب على شكوى الشاعر الصدق وتشيع الحرارة في شعره، ويشكو بعد أن كبر عجزه وضعفه، ويرصد مظاهر التغير في نفسه ويسترجع ذكرى أيام الشباب ويبكي عليها[٥٧]:

ألا هل لأيام تقضت حميدةً — رجوعٌ فلي دمعٌ عليهن ساكبُ

ومن لي بأيام الحمى سُقي الحِمىَ — ومِن أين لي سُكّانه والحبائبُ

وقالوا يعود الماءُ في النهر بعدما — عَفتْ منه آثارٌ وجفتْ جوانبُ

فقلتُ لهم أين الزمان وصبرُهُ — لعمرِ أراه مقبلاً وهو ذاهبُ

وهذا الشعور بتقدم العمر أثار القلق والفزع في نفس الشاعر ودفعه إلى التفكير

في كنه الحياة ومعناها، فصور الإنسان وهو يغذ الخطا مسرعاً نحو مصيره المحتوم[٨]:

سأبكي على نفسي بعينٍ قريحةٍ	عسى عاذرٌ لي أن بكيتُ على نفسي
سلامٌ على الدنيا سلام مودعٍ	يمرُّ غدوّاً أو رواحاً إلى رمس

ويكشف شعره عن تأملات في الحياة والموت وإيمان بالقضاء والقدر فالمرء مهما احتاط لنفسه فلن يدفع عنه حذر ما قدر عليه[٩]:

وجاء الشيبُ ينذرُ بالمنايا	وهذا كله صعبٌ شديدْ
وما جزع بمغنٍ عنك شيئاً	إذا ما مات ميْتٌ هل يعودْ
فصبراً إن هذا الموت حتمٌ	فلن يُرجى البقاءُ ولا الخلودْ

السمات الفنية

نلحظ أن شعر ابن أيدمر الذي توافر لنا وقع أغلبه على شكل مقطعات وتراوح بين سبعة وستة وخمسة أو أربعة أبيات إلى بيت واحد. أما قصائده الطوال فهي أربع قصائد وقع ثلاث منها في الشكوى، وغلب عليها الحزن والألم، ولعل ذلك يعود للويلات والمحن التي شهدها الشاعر، أما القصيدة وهي أطول قصائده المجموعة فلقد وقعت في ثمانية وعشرين بيتاً، ودارت حول العتاب.

وشعره على الرغم من قلته توزع كما قلنا سابقاً بين أغراض عدة كالمدح والفخر والعتاب والغزل والشكوى.

ونلحظ أن الشاعر قد كان مقلا في شعر المدح، وخلا هذا اللون من الشعر من القصائد الطويلة فليس له في هذا المجال إلا مقطعتان قصيرتان، كما أن مدحه وإن كان مدحا تقليدياً في أفكاره ومعانيه إلا أنه قد خلا من المقدمات ومال إلى عدم المغالاة والمبالغة.

ونلحظ أن أبرز ما في شعر ابن أيدمر هي العفوية وصدق التعبير دونما تكلف أو تصنع، إذ جاءت معانيه واضحة بينة شديدة الوضوح في لغة سهلة وأسلوب لا غموض فيه ولا لبس ولا شك أن موضوعه الرئيس الذي صرف فيه جل طاقته الشعرية، وهو الشكوى، يستدعي مثل هذه العناية بالألفاظ والسهولة في التعبير.

كما نلحظ أن الشاعر قد كان يلجأ إلى اختيار الألفاظ الجزلة فيما إذا تناول موضوعاً يتطلب ذلك كما هو الحال في مدحه وفخره. فهو يلجأ إلى جزالة اللفظ في شعر المدح كقوله[٦٠].

قصدتك لا أعوّل في رجائي … على أحدٍ سواك وأنت حسبي

تروي غُلَّتي وتَرُمُّ حالي … وتُؤمنُ روعتي وتزيلُ كربي

وكذلك يلجأ إلى الجزالة اللفظية في شعر الفخر، كقوله يفتخر في قومه[٦١]:

نحن من قومٍ كرامٍ سادةٍ … ملكوا المُلْكَ وأمُّوا بالأمم

بسطوا العدل لمن سالمهم … وأحلوا بأعاديهم نِقَمْ

إن يروموا الصعبَ يسْهلُ لهُمُ … أو يُرَامُوا يصعبوا فيما ألمّ

طوّقوا بالجود أعناق الورى … واسترقُّوها بإسداء النعمْ

وعاطفة الشاعر بصورة عامة عاطفة صادقة في شكواه لأنها صادرة عن تجربة ذاتية، وحس صادق، ومعاناة كبيرة. ولذا كان سهلا في ألفاظه مقتصدا فيس صوره، لأن المقام يقوم على انسياب العاطفة وتدفقها.

ومن الملاحظ كذلك أن الشاعر قد أكثر في شعره من استخدام الجناس والطباق ومن مجانسته قوله[٦٢]:

ألا يا قلبُ ما هذا الصدودُ … وما هذا التَّلدُّدُ والشرودُ

وقوله[٦٣]:

أما قد آن للقلب المُعنَّى … خشوع أو نزوع أو ردودُ

وقوله[٦٤]:

تناهبَ حُسْنَها حادٍ وشادٍ … فَحُثَّ بها المطايا والمُدام

ومن مطابقاته قوله[٦٥]:

إذا المرءُ أثرى لم يزل ذا محاسنٍ … وإن هو أكدى شوّهتْهُ المعايبُ

وقوله[٦٦]:

رُبَّ يوم ما بعده من مساءِ ومساءٍ ما بعده من صباح

وقوله[٦٧]:

صديقك من عدوك ليس يخفى وعنوان الدعاوي في العيون

ومن الملاحظ أن صور الجناس والطباق التي طرقها الشاعر قد جاءت سهلة بسيطة بعيدة عن التكلف والغموض.

أما معاني الشاعر فلقد كانت وليدة بيئته وثقافته الواسعة المتنوعة. ولقد استلهم الكثير من ثقافته الدينية فأكثر من الإشارات المستمدة من القران الكريم كقوله[٦٨]:

كم فرّج الرحمن من كربة وفكّ فكّ العسر باليسر

وقوله[٦٩]:

هل هذه الدارُ إلا مثلُ ما وصفتْ هشيمُ نبت ذراهُ عاصفٌ عصفا

وقوله[٧٠]:

سيكون ما هو كائنٌ في وقته قُضي القضاءُ وجفَّتْ الأقلامُ

ويجدر الإشارة إلى أن ابن أيدمر لم يكن يتكئ في شعره على مخزونه الثقافي فقط، وإنما كانت له معانيه وصوره الجميلة التي لم يسبق إليها، ومنها قوله في وصف الأمثال التي جمعها في كتاب الدر الفريد وبيت القصيد[٧١]:

تُقصّرُ عن مداها الريح جرياً وتعجز عن مواقعها السهامُ

تناهب حُسنها حادٍ وشادٍ فَحُثَّ بها المطايا والمُدامُ

ولقد لاحظت من خلال دراسة شعر ابن أيدمر المجموع أن أغلب شعره قد وقع في البحر الطويل والوافر والكامل، وقد كانت أقل الأوزان استخداما عنده بعض الأوزان القصيرة الخفيفة كالمتقارب والرجز والرمل ومجروء الكامل والمنسرح. ولقد توزع ما تبقى من شعره في بحور الشعر وفق ما يلي.

البحر	عدد المرات
الطويل	١٧
الوافر	١٦
الكامل	١٤
الخفيف	٩
البسيط	٧
السريع	٦
المتقارب	٢
الرجز	٢
الرمل	٢
مجزوء الكامل	٢
المنسرح	١

ثانياً : ما وصل إلينا من شعره

قافية الهمزة

قال محمد بن ايدمر في وصف الأمثال السائرة التي جمعها في كتابه الدر الفريد وبيت القصيد المخطوط:

(١) الكامل

١- من كل مُبْدَعةِ الجمال غريزةٍ ... تُنسيكَ دلَّ الكاعب الحسناء

٢- كُحلتْ لواحظُها بسحر بلاغةٍ ... أعْيَتْ فصاحتُها على البلغاء

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد المخطوط: ١:١٧٤.

وقال:

(٢) الكامل

١- إن لم تكنْ خلاً تُعنه فلا تكنْ ... عوناً عليه وخلّه بعنائه

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥:٤٢١.

وقال:

(٣) الطويل

١- ألا هل لأيام تقضّت حميدةٌ ... رجوعٌ فلي دمعٌ عليهن ساكبُ

٢- ومن لي بأيام الحمى سُقي الحمىَ ... ومن أين لي سُكّانه والحبائبُ

٣- وقالوا يعودُ الماءُ في النهر بعدما ... عفتْ منه آثارٌ وجفّتْ جوانبُ

٤- فقلت لهم أين الزمان وصبرُهُ ... لعُمْرٍ أراه مُقبلاً وهو ذاهبُ

٥- يُغرُّ الفتى ما طالَ من حبل عمره ... ويُغريه بالآمالِ حرْصٌ مُغالبُ

٦- ويُطمِعُهُ برقُ المنى وهو خُلّبٌ ... ويخدعُهُ إيماضُهُ وهو كاذبُ

٧- لعمري لقد جرّبتُ دهري وأهلَهُ ... فما زادني إلا النّفار التجاربُ

٨- إذا المرءُ أثرى لم يزل ذا محاسنٍ ... وإن هو أكدى شوّهتْهُ المعايبُ

٩- كذا الناسُ إما واسع الرزق مُنجحٌ وإما شقيٌ ضيقُ الرزقِ خائبُ

١٠- وما الرزق من عجزٍ ولا بجلادةٍ ولكنْ أحاظٍ قُسِّمتْ ومواهبُ

١١- عجبتُ لجودٍ لا تواتيه بَسْطَةٌ وبُخْلِ امرىءٍ فاضت عليه المكاسبُ

١٢- وما زال هذا الدهرُ يبدي عجائباً لأهل النُّهىَ والدهرُ فيه العجائبُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٥٠٧.

قال محمد بن أيدمر: غنى مغني فقال:

ولما قضينا من منى كلَّ حاجةٍ ولم يبقَ إلا أن تسير الركائب

وقفنا فسلمنا سلامَ مُخالسٍ فردتْ علينا أعينٌ وحواجب

فاقترح بعض الأصحاب إجازتها، فقلت هذه الأبيات.

وقال: (٤) الطويل

١- عرفتُ سجايا الدهر لما صَحِبْتُهُ ومن يصحب الأيام يقْن التجاربا

وقال: (٥) الوافر

١- فخيرُ القول ما يتلوه صدقٌ وشرُّ القول ما يتلو الكِذابا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ١٨٤.

وقال: (٦) الخفيف

١- يا صديقي وصاحبي ونسيبي لي وتلقَّيتني بوجهٍ قطوبِ

٢- خُنْتَني إذ تبدَّلتَ بي وضيعتَ مذ لي وتلقَّيتني بوجهٍ قطوبِ

٣- ما ظننتُ الصديقَ يفعلُ هذا بمُحبٍّ صديقُهُ كالحبيبِ

٤- كنتُ ألحَى الوُشاةَ واستبـ عدُ هذا وكيف لي بالمريبِ

٥- فبعيني رأيتُ ما كنتُ منه في شُكوكِ التصديقِ والتكذيبِ

٦- لا وعزِّ الوفاءِ لا غرَّتني بعـ دك ودٌّ من صاحبٍ أو نسيبِ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤ :١٦٨.

وقال: (٧) الطويل

١ ثقوا واطمئنوا واستريحوا إلى الوفا فإني على ما تعهدون من الحبّ

٢ وأنتم على بُعْد المسافة حُضَّرٌ خيالكم عندي وعندكم قلبي

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣ :١٨٢.

وقال: (٨) البسيط

١- مالٌ يُخلّفُهُ للضدّ صاحبُهُ خيرٌ له من سؤال الناس والطلب

٢- للناس في الرزق أسبابٌ مُشعَّبةٌ وقصدُك الله منها أوكدُ السبب

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥ :٨١.

وقال: (٩) الخفيف

١ صاحبُ المال في القلوب مهيبٌ حسنُ السَمت من ذوي الألباب

٢- وأخو الفقر لو أتى بصنوف العلـ ـلم طراً مُسفهٌ في الخطاب

٣- ما يفيد [الفتى الأريبَ] إذا كا ن فقيراً براعةٌ في الكتاب

٤- إنما الشأن في [الفتى] همة في كثرة المأثرات والاداب

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٢ :٣٦١.

٣- الكلمتان اللتان بين معقوفتين مطموستان في الأصل، واجتهدت في قرأتهما

٤- الكلمةالتي بين معقوفتين مطموسة في الأصل واجتهدت في قرأتها.

وقال: (١٠) الطويل

١- وإن امرأ يرجو من الكلب لقمةً وهيهات ما يرجو أخس من الكلب

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥ :٢٥٤.

وقال: (١١) الوافر

٢ قصدُتك لا أُعوّلُ في رجائي على أحدٍ سواك وأنت حسبي

٣ ترويّ غُلَّتي وترُمُّ حالي وتُؤمنُ روعتي وتزيلُ كربي

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤ :٣٢٤.

٢- ترم: تصلح، ويقال رممت الشيء إذا أصلحته. (القاموس المحيط: رمٌّ)

وقال: (١٢) الخفيف

١- ثق بمن يغفر الذنوب جميعا ويجيب الدعاء في كل كرب

٢- ثقتي خالقي إلهي وربي ومعيني وناصري وهو حسبي

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣ :١٨٣.

قافية التاء

وقال: (١٣) السريع

١- أي يدٍ عندي لمن زارني تفضلاً منه ولم آتهِ

٢ وكيف أقضي حق من خصّني مُبتدئاً بالود من ذاتِه

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣ :٥٦.

قافية الحاء

وقال: (١٤) الخفيف

١- رُبَّ يوم ما بعده من مساءٍ ومساءٍ ما بعده من صباح

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣ :٢١٣.

قافية الدال

وقال: (١٥) الوافر

١ ألا يا قلبُ ماهذا الصدودُ وما هذا التلددُ والشرود

٢- تُصابُ ولا تلينُ فليت شعري قسوتَ أأنت صخرٌ أم حديدُ

٣ وكيف الصبرُ منك على أمورٍ تكادُ الراسياتُ لها تميدُ

٤ مضى الأحباب وانقرضوا وبانوا وضمهم الصفائحُ والصعيدُ

٥ وضاع العمرُ فالماضي تولى وباقيه فمأمولٌ بعيدُ

٦- فلم تظفر يداك إذاً بشيءٍ سوى ما أنت فيه يا سعيدُ

٧- وجاء الشيبُ ينذرُ بالمنايا وهذا كله صعب شديدُ

٨ وما جزعٌ بمُغنٍ عنك شيئاً إذا ما مات ميتٌ هل يعودُ

٩ فصبراً إن هذا الموتَ حتمٌ فلن يُرجى البقاءُ ولا الخلودُ

١٠- أما قد ان للقلب المُعنّى خشوعٌ أو نزوعٌ أو ردود

١١- واصغاءٌ إلى الداعي بوعظٍ بليغٍ تقشعرُّ له الجلودُ

التخريج وردت الأبيات في الدر الفريد وبيت القصيد ٥ ٣٢٥. كما وردت أيضا في الكتاب نفسه في ٥ ١١٣. وورد البيت السادس في أعيان الشيعة ٩ ١٣٨

١- التلدد : التلفت يمينا وشمالا تحيراً. (القاموس المحيط: لدد).

٤- وردت الصفايح بدلا من الصفائح.

٦- ورد في أعيان الشيعة: "ولم تظفر يداك لذا بشيء بدلا من فلم تظفر يداك إذا بشيء"

٨- علق الشاعر على هذا البيت قائلا ما كنت سمعت بقول محمد بن عيسى بن طلحة بن عبدالله حيث يقول:

وما جزعٌ بمغنٍ عنك شيئا ولا ما فات ترجعه الهموم

فعلمت أن الخواطر تتقارب في استعمال الألفاظ والمعاني من غير قصد، بل يقع الحافر على الحافر اتفاقا. "الدر الفريد وبيت القصيد : ٥: ٣٢٥"

وقال: (١٦) الطويل

١- شهدتُ بأن الله لا شيء غيرُهُ وأن رسول الله حقّاً محمدُ

٢- عليه سلامُ الله في كل شارقٍ وكلّ صباحٍ للورى تتجدّدُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤ :١٥.

وقال في وصف الأمثال السائرة: (١٧) الطويل

١- تودُّ الغواني حين توصف أنها قلائد في أعناقها وعقودُ

٢- بها يجْتني المعروف من غرس المُنى ويدنو له المطلوبُ وهو بعيدُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٧٥.

وقال: (١٨) الطويل

١- تزيدُ على مرِّ الليالي تضُّوعاً وتزري على نظم اللآلى عُقُودَها

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٧٥.

(١٩) الكامل

وقال معاتبا صديقه الفقيه جمال الدين يحيى بن القوتقي:

١- يا من تسْربل بالمعالي وارتدى وهوى الفضائل فاغتدى مُتَفرِّدا

٢- يا سيِّد الفقهاء يا من فضلُهُ عمَّ الورى وكفى بذلك مَجْتِدَا

٣- عاملتنا بالوصل ثم هجرتنا ماذا الجفاء وما عَدَا عما بدا

٤- يا من قريحتُهُ كبرقٍ خاطفٍ وذكاءُ فطنته شرارٌ أوقِدا

٥- وعلوُّ هِمَّته سَمَتْ طمَّاحةً تعلو الثُريَّا والسُهى والفَرْقَدَا

٦- أخلاقه مرتاضةٌ وعلومُهُ وبه يُرَى فصلُ الخطاب ويُقتدَى

٧- كيف أنطوى عنك الصوابُ وكيف لم يَعُدِ الجوابُ مُحبِّراً ومُسدَدَا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥ :٢٨٨.

قال محمد بن أيدمر: لم يزل الفقيه جمال الدين يحيى بن القوتقي رحمه الله لي مواصلا، وصال الخليل للخليل مدة أيام مقامي ببلدة النيل، اجتمع به في كل يوم مرة، والتقط من جوهر ألفاظه درة درة، فتأخر عن الرسم المعتاد من غير سبب موجب للبعاد.

ودعوته فما استجاب، ولا أعاد الجواب، فكتبت إليه أقول وأورد هذه القصيدة الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٢٢٨".

٨- ولقد غدوتُ مفكراً متحيراً	متعجباً مما رأيت مُشَهِّدا
٩- وأقولُ إن لم نجتمع في يومنا	هذا وفات لقاؤنا فعسى غدا
١٠- واصِلْ أخاك إذا أراد تواصلاً	واتركه إن رام القلى متعمدا
١١- واحفظ لأخوانِ الصفاء عُهُودهم	واختر لصحبتك الكريم السيدا
١٢- والصدقُ أنجحُ مطلباً أو مقصداً	وأحق بالباني العلى والسؤددا
١٣- أنا من عرَفتَ مُصاحباً ومُصَاحباً	وسواك من ضلَّ الطريق إلى الهدى
١٤- ومحمدٌ يدعوك فاسمع واستجبْ	حاشاك أنك لا تُجيبُ محمدا
١٥- لي عزمةٌ محتومةٌ وصريمةٌ	ملمومةٌ إن ضام ضيْمٌ واعتدى
١٦- والخير أبقى للكريم ذخيرةً	والشرُّ أخبثُ ما أتى وتعوّدا
١٧- والحمدُ أجملُ ما تحلاَّه الفتى	دهراً وأولى ما اقتنى وتزودا
١٨- تفنى لُباناتُ الرجال وتنقضي	والشكرُ باقٍ لا يزالُ مؤبَدا
١٩- والمرءُ يمضي والثناء عَقيبَهُ	عمرٌ تراه مدى الزمان مُجدَدا
٢٠- من جرَّب الأيام حاذَر فوتها	لينال منها حظهُ أو تنفدا
٢١- وإذا النفوس تساعدتْ طاب الهوى	وحلا الغرامُ وهان ما قال العدى
٢٢- أُثني عليك بنظم شعرٍ سائرٍ	كصنيعك الحسن الجميل مُجودا
٢٣- شعرٌ يفوقُ الروضَ باكره الحَيا	ويروقُ أسماع الرواة مُرددا
٢٤- كلآلئ الحسناءِ زاد جمالَها	نوراً وضاعفَ حُسْنَها فتزيدا
٢٥- وأبث في الآفاق مدحك جاهداً	طوراً أرتلُهُ وطوراً مُنْشدا
٢٦- إن عشتُ قمتُ ببعض حق واجبٍ	أو إن أمُتُ كان الأنامُ لك الفدا

٢٧- عِش وابق واحلم وانتقم وافخر وجُدْ   بث الندى واسلم على طول المدى

٢٨- وابلُغْ من العلياء أقصى رتبةٍ   ومن السعادة ما تشاء مخلَّدا

١٢- في الأصل مطيا بدلا من مطليا.

وقال: (٢٠) الخفيف

١- ثروة الباخلين عارٌ عليهمْ   وبفقرِ الأجواد فخرُ الجواد

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ١٨٢.

وقال: (٢١) البسيط

١- يمشي الكريمُ على أرضٍ مُعطَّلةٍ   فتصبح الأرض فيها الماءُ والخَضِرُ

٢- مثلُ الربيع إذا ما حلّ في بلدٍ   كساه أخضرُ قد حُلّي به الزَّهَرُ

٣- إن البخيل وهذا عندهم مثلٌ   لو بال في شوكةٍ خضراء تستعرُ

٤- كأنه شجر يأتيه قاصدُهُ   ليستظِلَّ فلا ظلٌ ولا ثمرُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٥٢٤.

وقال: (٢٢) الطويل

١- نثرتُ عليك الدرَّ يا دُرَّةَ العلى   فمن ذا رأى دُرّاً على الدُّرِّ يُنثرُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٦٢.

قال ابن أيدمر: أخذت هذا من قول أبي نواس وقد حبسه الأمين:

تذكر أمين الله والعهد يُذكر   وقوفي وإنشاديك والناسَ حُضَّرُ

ونثري عليك الدرَّ يا درَّ هاشم   فيا من رأى درّاً على الدر ينثرْ

تحسَّنت الدنيا بوجه خليفة   هو البدر إلا أنه الدهر مُقْمِرُ

مضت لي شهور مُذْ حُبِسْتُ ثلاثةً   كأني قد أذنبت ما ليس يُغفرُ

فإن كنتُ لم أذنب ففيم حبستني   وإن كنتُ ذا ذنب فعفوك أكبرُ

الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٦٢". وديوان أبي نواس: ٤٢٦.

وقال: (٢٣) الرجز

١- هابك أبطالُ الرجال خُشّعاً وذلَّ من صَوْلتك الجبابرْ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٣٥٥.

(٢٤)

وقال في وصف الأمثال التي جمعها في كتابه الدر الفريد وبيت القصيد المتقارب

١- وعندي لك الشُرَّدُ السائرا تُ لا يختصصن من الأرض دارا

٢- وهنَّ إذا سرن من مقولي وثبن الجبال وخضْنَ البحارا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٧٧.

وقال: (٢٥) الوافر

١- يروقك من بني الدنيا جسومٌ وتقبحُ حين تقتلها اختبارا

٢- وتحسب أن ودهمُ صحيحٌ ونار البغض تستعرُ استعارا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٤٨٧.

وقال: (٢٦) البسيط

١- يبقى الكتاب ويفنى الكاتبون له وفاعل الخير يلقى الخير مسرورا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٧٥.

وقال: (٢٧) السريع

١- الحمد لله وشكراً له والله أهل الحمد والشكر

٢- ألطافه مخفيةٌ دائماً كامنةٌ في العسر واليسر

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٨٨.

وقال: (٢٨) السريع

١- الحمد لله وشكراً له هذا أوانُ الحمد والشكر

٢- كم فرَّجَ الرحمن من كربةٍ وفكَّ فكَّ العُسْرَ باليُسْرِ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٨٩.

وقال: (٢٩) الوافر

١- أراك وإن نأيت بعين قلبي كأنك حاضرٌ وسط الضميرِ

٢- وأسأل عن إيابك كلَّ يومٍ ومن لي أن أبشر بالبشير

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٢: ١٠١.

وقال: (٣٠) الطويل

١- إذا ما شكوتُ الحبَّ لم أر مُسْعداً فأولى من الشكوى سكوتي مع الصبر

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٢: ٧٢.

وقال: (٣١) الكامل

١- جودٌ بلا جِدةٍ ونفسٌ همها فوق السِّماك وحظُّها تحت الثرى

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٢٠٧.

وقال. (٣٢) الطويل

١- تخيَّرتُ من نوع العلوم لطيْفَهُ ويُعْرَف مقدارُ الفتى باختياره

٢ وأهديت ما يبقى على الدهر ذكره وكل امرئٍ يُهْدى بحسب اقْتداره

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٧٦.

يشير ابن أيدمر في هذين البيتين إلى اختياره للأمثال التي ضمنها كتابه الدر الفريد وبيت القصيد، حيث يقول: قد ألفتها من محاورات الأصحاب ومحاضرات أولى الألباب.

ونظمتها إلى أخواتها من إيراد الكتّاب وإنشاد ذوي الآداب. وتصفحتها من فاتحة كل كتاب. وجمعتها من سائر ما ورد في هذا المعنى من الأبواب. الدر الفريد وبيت القصيد ١. ١٧٦.

وقال: (٣٣) الكامل

١- الله أكبر قد بلغتُ بساعة | ما ليس يبلغه امرؤ في دهره

٢- ما دار في خلدي الذي قد نلْتُهُ | ابداً ولا نطق اللسانُ [بذكره]

٣- هذا عطاءٌ لا يُقام بحمده | حق القيام ولا يُقام [بشكره]

٤- لكنمّا وُسْعُ المقلَ بجهده | في حمده والشكر [باقي عذره]

٥- فليشكرنك في الحياة فإن يمُتْ | فلتشكرنك أعظمٌ في [قبره]

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٩٠.

٢- الكلمة التي بين معقوفتين مطموسة في الأصل واجتهدت في قرأتها.

٣- الكلمة التي بين معقوفتين مطموسة في الأصل واجتهدت في قرأتها.

٤- الكلمتان اللتان بين معقوفتين مطموستان في الأصل واجتهدت في قرأتهما.

٥- الكلمة التي بين معقوفتين مطموسة في الأصل واجتهدت في قرأتها.

وقال: (٣٤) مجزوء الكامل

١- دارٌ تدفَّق بالندى | مثلُ البحور الزاخره

٢- بُنيتْ لفرحة ساعةٍ | ونعيم دنيا ساخره

٣- ومن المروؤة للفتى | ما عاش دارٌ فاخره

٤- فاقنع بدارك هذه | واعمل لدار الاخر

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٢٧٠.

قافية السين

وقال: (٣٥) الطويل

١- سأبكي على نفسي بعينٍ قريحةٍ عسى عاذرٌ لي أن بكيتُ على نفسي

٢- سلامٌ على الدنيا سلام مودّعٍ يمرُّ غدوًا أو رواحًا إلى رمْسِ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٣٧١.

قال محمد بن أيدمر: إنه اتبع في قوله هذا قول داوود بن جهوة:

سلام على الدنيا ولذة عيشها سلام غدُوٍّ أو رواحٍ إلى رمس

قافية الضاد

وقال: (٣٦) الوافر

١- كأن وميضَ ماء الحسن فيها دموعُ الطلِّ في مُقَلِ الرّياضِ

٢- توارَى في مخايلها القوافي كمُونَ السحر في الحدقِ المُراضِ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٧٨.

قافية العين

وقال: (٣٧) الخفيف

١- ضاع والله في الشبيبة عمري وكذا الشيبُ إن غفَلْتُ يضيعُ

٢- إنَّ ما قد بقي عزيزٌ فبادر واغتنم وقتَهُ بما تستطيعُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ٣٧.

وقال: (٣٨) الكامل

وقال في وصف الأمثال التي جمعها في كتابه الدر الفريد:

١- فهي اليتيمة في الزمان حقيقةً راقتْ وحسُنَ وَضْعَها أسجاعُها

٢- كَفلتْ معانيها بكل بلاغةٍ ما إن يُمَلُّ مع الزَّمان سماعُها

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٧٧.

وقال: (٣٩) البسيط

١ مالي أرى حادثات الدهر قد جمعت ... عليَّ عبئين سُؤ الكيل والحشفا

٢- ألي تروّع قد جاءت بمعظمها ... كم حادث جلٍ لما حلَّ وانصرفا

٣- كأنني ما حلبتُ الدهر أشطره ... ولا وقفتُ على آثار من سلما

٤- عندي لريبِ زماني خمسةٌ عجبٌ ... فلا أخاف إذا ما حاف أو جنما

٥- حزمٌ وعزمٌ ثم تجربةٌ ... وهمةٌ تعشقُ العلياء والشرفا

٦- حاشاي أشكو إلى خلق فأشمتُهُ ... ما في الأنام صديقٌ إن وفيت وفا

٧- خلْقُ الصديق لخُلق الدهر مُتبع ... إذا صفا لك صافى أو جفاك جفا

٨- هل هذه الدارُ إلاَّ مثلُ ما وصفتْ ... هشيمُ نبتٍ ذراهُ عاصفٌ عصما

٩- أو كالغمام يُرجى الناسُ ريقهُ ... إذا أراد اعتباراً حسَّنهُ وكفا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٢٢١.

١- الحشفا أردأ التمر أو الضعيف لا نوى له أو اليابس الفاسد. (القاموس المحيط الحشف).

٢- وردت كلمة جاءت في الأصل بدون همزة.

وقال: (٤٠) البسيط

١ هبني بلغتُ الذي قد كنت آمله ... أليس آخره يُفضي إلى التلف

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٣٥٧.

وقال محمد بن أيدمر معلقا على هذا البيت: يقرب منه قول الحمَّاني:

هبني بقيت على الأيام والأبد ... ونلت ما شئت من مال ومن ولد

من لي برؤية من قد كنتُ آلفه ... وبالشباب الذي ولَّى ولم يعد

لا فارق الحزن قلبي بعدهم أبداً ... حتى يُفرّق بين الروح والجسد

(٤١)

وقال مخاطباً العالم المحقق عبد الرحمن الحكيم: الرمل

١- يا فريد العصر سِرْ في دَعَةٍ وامضِ محموداً فما منك خَلَفْ

٢- ليت شعري أيُّ أرضٍ أجدبت فاغيثَتْ بك من بعد العَجَفْ

٣- نظر الرحمن بالود لها وحرمناك بذنْبٍ قد سلفْ

٤- نسأل الله ونرجو عطْفه فهو بالخير إذا شاءَ عَطفْ

٥- رَدَّك الله علينا سالماً غانماً بالنُجْح أنواعَ اللُّطفْ

٦- تُوسِعُ الخلْق جميلا شاملاً وتوافيهُمْ بأصناف التُّحَفْ

٧- مثل عاداتك فيهم هكذا دأبُ أرباب المعالي والشرفْ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٤.

قال محمد بن أيدمر: قيل لما أراد إبراهيم بن المدبر الإصعاد إلى بغداد وقف به بعض عقلاء المجانين فقال له أيها الرئيس قد حضرني شيء من الشعر فقال هات، فأنشأ يقول

يا ابا اسحق سر في دعةٍ وامضِ محموداً فما منك خلف

ليت شعري أي أرض أجدبت فاغيثت بك من بعد العجف

نظر الرحمن بالود لها وحَرمْنَاك بذنبٍ قد سلف

فقال إبراهيم يا غلام ما معك؟ قال خمس مائة دينار. قال. ادفعها إليه، ففعل ثم قال. كتبت بهذه الأبيات في سنة ست وسبع مائة إلى مولانا الإمام العالم الكامل المحقق نور الحق والملة والدين عبدالرحمن الحكيم أدام الله سعادته وتوفيقه، لما توجه من بغداد إلى تبريز وغيَّرتَ بعض لفظها واجزتها بأربعة أبيات في آخرها ، وأورد هذه الأبيات. الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٤).

قافية القاف

(٤٢)

وقال: الطويل

١- يقولون لا تحزن وقد أحرق النوى فؤادي ولكن هل يفيدُ التحرُّقُ

٢- إذا كان حُزْنُ المرء ليس بنافع على حالةٍ فالصبر أولى وأوفقُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٥٨٨.

(٤٣)

وقال: الخفيف

١- سوف تبْلى يداي والخطُّ باقٍ مستنيرٌ يلوحُ في الأوراق

٢- رحم الله من دعا لي بعفو يوم جمْع الورى من الآفاق

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٨٠.

(٤٤)

وقال: السريع

١- قد شاب مذ فارقتكم مَفرقي وأبيضَّ فودي فمتى نلتقي

٢- مضى زماني بالمنى والرَّجا وما حظي بالوصل قلبي الشقي

٣- فليتني إذ لم أكن دانياً من قُربك المأمول لم أُخْلَق

٤- أكثر عمري قد مضى بالجفَا فاسْمَحْ بوصل منك فيما بقي

٥- واللهِ لو أعطيتُ مُلْكَ الورى من مَغْربِ الشمس إلى المشرق

٦- بساعة منك لما اخترْتُه فارحم وصلْ واستوص بي وارْفق

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٢: ١٩٧، وورد البيت الثاني في: ٥: ١١٢.

(٤٥)

وقال: الطويل

١- صحوت ولم أسلُ الحبيب وإنما أُودع أحبابي وداع المفارق

٢- وأيُّ بقاءٍ يُرْتَجى أو مسرةٍ ينال الفتى بعد شيب المفارق

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ٢٦.

وقال: (٤٦) السريع

١- مضى شبابي ومضى رونقي وأبيضَّ نورُ الشيب في مفرقي

٢- وضاع عمري بالهوى والمنى وما حظي بالحظ قلبي الشقي

٣ وضاقَ وقتي عن بلوغ المُنى فلستُ أرجو منه أن نلتقي

التخريج. الدر الفريد وبيت القصيد: ٥ ١١٣، ووردت الأبيات جميعها أيضا في. ٥ ٥٣٦.

٤- وآن أن يخشع قلبي لما فَرَطْتُ في نفسي وأن أتقي

٥ استغفر الله لما قد مضى وأسألُ العصمة فيما بقي

وقال يصف الأمثال التي جمعها: (٤٧) الكامل

١- فهي التي تغلو على سَوْم النُّهى وتجودُ نفعاً والغمامُ بخيل

٢- راقت معانيها ورقَّ نسيمُها فكأنما هي شَمْألٌ وشمُولُ

٣- تجْلو القلوب من الغُرام وربْعُها بين الجوانح بالهوى مأهولُ

٤- لو أنها صُبْحٌ لدام فلم يقُمْ أبد الزمان على الظلام دليلُ

٥- أو كان للبيضاء حُسْنُ صفاتها ما راعها بعد الطلوع أفولُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ١٧٩.

٢- شمأل وشمول: اشتمل بالثوب أداره على جسده كله حتى لا تخرج منه يده وعليه الأمر أحاط به. والشملة: كساء دون القطيفة يُشْتمل به كالمشمل. (القاموس المحيط: الشمال).

(٤٨)

وقال يخاطب علاء الدين عطا ملك بن محمد الجويني: الكامل

١- مالي ظمئتُ وبحرُ جودك مُتْرَعٌ وعلامَ أطوي والقِرى مبذولُ

٢- وأحومُ حول الوِرْدِ أطلبُ خلوةً　　حاشاك يخلو ربعُك المأهولْ

٣- في كل عام لي ببابك منهلٌ　　عذبٌ وأنت القصدُ والمأمولْ

٤- والعامُ جدبٌ والعطاءُ ميسرٌ　　والآذنُ في إطلاقه مسؤولْ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٨٢، وورد البيتان الأول والثالث في أعيان الشيعة ٩: ١٣٨. قال ابن أيدمر: كان لي على المرحوم علاء الدين عطا ملك بن محمد الجويني إطلاق فاشتغل عنه فكتبت إليه هذه الأبيات. فأنعم بإطلاق ما سألته وزاد فوق ما كنت طلبته تغمده الله برحمته.

علاء الدين عطا ملك بن محمد الجويني: سبقت ترجمته والإشارة إليه.

وقال:　　(٤٩)　　الكامل

١- قالوا من الأمثال بيتٌ سائرٌ　　قد أحكمته تجاربٌ وعقولْ

٢- من عفَّ خفَّ على الأنام لقاؤه　　وأخو الحوائج وجْهُهُ مملولْ

٣- فأجبتهم والله ما من لذّةٍ　　مثل العطاء وإنني لأقولْ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٣٧.

٢- في الأصل "الحوايج بدلا من الحوائج .

٤- هذا إذا كان الكريمُ مُقطّباً　　فإذا تهلل فالملالُ يزولْ

٥- وجه النوال ووجه طلاّب النّدى　　ما منهما إلا أغرُّ جميلْ

٦- لكن جوادٌ ليس يملك درهماً　　فرداً وآخرُ مُكْثرٌ وبخيلْ

٧- فلذاك قد كثُر السؤالُ وقلما　　يُجْدي لأن الواجدين قليلْ

وقال:　　(٥٠)　　الكامل

١- شرهُ النفوس على النفوس بليةٌ　　والحرص شؤمٌ واللّجاجُ وبالْ

٢- ما العقلُ إلا نعمةٌ موفورةٌ　　يأتي بها التوفيق والإقبالْ

٣- من كان ذا مالٍ فذلك عاقلٌ　　المالُ تتبع إثرهُ الأموالْ

٤- والفقر صاحبه ذليلٌ جاهلٌ عَسِرِ الجوانحِ متعبٌ مُحْتالُ

٥- لو كان شيءٌ فوق ما زان الفتى من دينه كان الغنى والمالُ

٦- أو كان شيءٌ فوق كفرٍ شائنٍ كان افتقارُ المرءِ والإقلالُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ٩.

٦- في الأصل "شاين بدلا من شائن".

وقال: (٥١) الخفيف

١- أطنب الناسُ في الإخاء وقالوا في شروط الإخاء قولاً يطولُ

٢- فالأقاويل في الإخاء كثيرٌ وإخاءُ الصَّفاءِ منها قليلُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ١٦٥.

وقال: (٥٢) الطويل

١- ثراءٌ ولا جودٌ وكِبْرٌ ولا عُلىً وضرٌّ ولا نفْعٌ وجهْلٌ ولا عَقلُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ١٨٢.

وقال: (٥٣) الطويل

١- يرى فائتات الرأي والرأي مقبلٌ كأن وجوه الرأي فيه تقابلهُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٤٨٩.

وقال: (٥٤) الرجز

١- وإن تجدْ عيباً فسُدَّ الخلَلا فجلَّ من لا عيب فيه وعلا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٨٠.

قال ابن أيدمر: لم أجهل قول القائل لا يزال الرجل في أمان من عقله، وسلامة في عرضه حتى يقول شعراً، أو يؤلف كتابا، فحينئذ عند الامتحان يكرم الرجل أو يهان، وما

عدوت أن ألفتُ فاستهدفت وها أنا أعتذر إلى المطلع فيما جمعته، والواقف على ما استحسنته فسطرته، من خلل فيه أن وجده، أو زلل لم أقصد تعمده، ثم أورد هذا البيت "الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٨٠".

وقال: (٥٥) الكامل

١ إن كان عقلُ المرء ليس بنافع ... وخُرافُ أهل الفضل عيبُ الفاضل

٢ فالجدُّ أنفعُ للفتى من عقله ... والجهلُ زينٌ للسعيد الجاهل

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ١٣٤.

وقال: (٥٦) الكامل

١- رجع اليقينُ من الرّجاء تظننا ... فاليأسُ أقرب من نجاح الأمل

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٣١٣.

وقال: (٥٧) السريع

١ صدّ عن الحقّ اتّباعُ الهوى ... وزيّن الباطل طُولُ الأملْ

٣- كأنْ ما كان إذا ما انقضى ... حلمٌ وما جلّ كأن لم يزلْ

٤- بادر فقد أصبحت في مهلةٍ ... بالعمل الصالح قبل الأجل

٥ وكنْ على علمٍ بأن الفتى ... يُجزى بما قدّمه من عمل

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ٢٧.

قافية الميم

وقال: (٥٨) الكامل

١ سيكون ما هو كائنٌ في وقته ... قُضي القضاءُ وجفّت الأقلامْ

٢ وإذا القضاءُ أتى بأمرٍ لازمٍ ... أعشى العيون وطاشت الأحلامْ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٣٧٥.

(٥٩)

وقال يصف الأمثال التي جمعها في كتاب الدر الفريد وبيت القصيد: الوافر

١- تُقصرُ عن مداها الرّيحُ جريا وتَعجزُ عن مواقعها السهامُ

٢- تناهبَ حُسْنَها حادٍ وشادٍ فَحُثَّ بها المطايا والمُدَامُ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١٧٨.

وقال: (٦٠) الوافر

١ كبيرُ الشرِّ أوله صغيرٌ كذاك الحربُ يَقْدُمُها الكلام

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ٣٧٣.

وقال: (٦١) مجزوء الكامل

١- يعاندُ الدهرُ الكريمَ ويرفعُ النذل اللئيما

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٥٠٣.

وقال: (٦٢) الوافر

١- عطاياه الرَّغائبُ والصَّفَايا فدع عنك الأنامَ وسَلْ كريما

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٣١٣.

وقال: (٦٣) المنسرح

١- استغفر الله آخر الكَلِمِ من عثرات اللسانِ والقلم

٢- وفاحشاتٍ كتبتها بيدي وخطواتٍ زللن بالقدمِ

٣ ومن زمان أضعتُه سفهاً في تُرَّهاتِ القريضِ والحِكَمِ

٤- ومُوبقاتٍ ركبتُ أخطَرهَا إما بقلبي أو هاجراتِ فمي

٥- أتوبُ مما جنيتُ معتذراً   عنه بفيضِ الدموع والندم

٦- يا ربِّ عفواً فأنت مع الـ   قدرةِ ذو رحمةٍ وذو كرم

٧- هبْ لي ذنوبي وعافني أبداً   من البلايا وسائر النقم

أسألك اللطف والسلامة والرضوان عني وخيرَ مختتمِ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٥٣٥.

وقال: (٦٤) الوافر

١- أعاد الله أيام الصيام   على قُطْب الشريعة ألف عام

٢- على قاضي القضاة ومن عُلاهُ   يجلّ عن الضريب أو المُسامي

٣- وأنفذ حكمه شرقا وغربا   وبلغه نهايات المرام

٤- أمالكنا وسيّدنا جميعا   ومولانا الأمام ابن الإمام

٥- ومن دانتْ بطاعته البرايا   فبثّ العدل في كل الأنام

٦- وأوضح نهج هذا الحق رشداً   وعلّمنا الحلال من الحرام

٧- تهنّ بصومك الميمون واسلم   لأهل العلم وابق على الدوام

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٢: ١٦١.

قال محمد بن أيدمر: كنت قد توجهت إلى بلدة النيل في أواخر شعبان سنة ست وثمانين وستمائة صحبة قاضيها جمال الدين يوسف بن أبي الجيش فأراد أن يكتب إلى قاضي القضاة عز الدين بن الزنجاني كتابا يهنيه بشهر الصيام وأمرني أبياتا يكتبها في صدر الكتاب فقلت مرتجلاً وأورد هذه الأبيات. الدر الفريد وبيت القصيد. ٢: ١٦١

وقال: (٦٥) الطويل

٢- فتىً يُنصِفُ المظلومَ من ذات نفسه   حياءً لوجه الله لا خوف حاكم

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٤: ١٨٠.

وقال: (٦٦) الطويل

٣ وقد تُوقَدُ النيرانُ للكيِّ لا القرى وتبْسمُ لا للبشر بيضُ الصوارم

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ٢٩٣.

وقال: (٦٧) الرمل

١- نحن من قوم كرامٍ سادةٍ ملكوا المُلْكَ وأمُّوا بالأمَمْ

٢- بسطوا العدل لمن سالمهمُ وأحلوا بأعاديهمْ نقمْ

٣- إن يروموا الصّعب يسْهلْ لهُمُ أو يُراموا يَصْعبُوا فيما ألمّ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٧٠.

١- في الأصل: "ملكو بدلا من ملكوا، وكذلك أمو بدلا من أموا".

٢- في الأصل "بسطو، وأحلو، بدلا من بسطوا، وأحلوا".

٣- في الأصل: يرومو، يرامو، يصعبو، بدلا من يروموا، ويراموا، ويصعبوا.

٤- طوّقوا بالجود أعناق الورى واسترقُّوها بإسداء النعمْ

٥ فضلوا الخلْق بْخلْق حسنٍ وجمالٍ وكمالٍ وكرمْ

٦- وجلالٍ وبهاءٍ ساطعٍ وحُلُومٍ وعلومٍ وحكمْ

٧- نسبٌ أوضحُ من شمس الضحى وفروعٌ زاكياتٌ وشيمْ

٤- في الأصل: "طوقو بدلا من طوقوا".

٥- في الأصل: "فضلو بدلا من فضلوا".

وقال: (٦٨) الوافر

١- له وجهٌ كأن الشمس فيه فما تسْطيعُ تنْظرُهُ العيونْ

٢- تحجُّب بالمهابةِ وهو طَلْقٌ لراجيه ووقْرهُ السُّكُونْ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١١، وأعيان الشيعة: ٩: ١٣٨.

وقال: (٦٩) الكامل

١ إن الولاية لا تدوم وإنما ... يبقى فعالُ الخير والإحسانْ

٢ فاصنع جميلاً وانتهزها فرصةً ... من قبل أن يتعذر الإمكان

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٢: ٣٤٩.

وقال (٧٠) المتقارب

١ جيادُ مُسوّمةٌ عندنا ... لحرب العدو وفرسانها

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٢١٠.

وقال: (٧١) الوافر

١ رأيت العزُّ في ضربٍ وطعنٍ ... وتلتصق المذلّةُ بالجبان

٢- فأقْدمْ إن أردتَ على المعالي ... وإلاّ فاطرح عنك الأماني

٣ وعشْ فرداً وطبْ بالفقر نفساً ... ولا تحفل بأبناء الزمان

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٢٩٩.

وقال: (٧٢) الوافر

١- صديقُك من عدوك ليس يخفى ... وعنوانُ الدّعاوي في العيون

٢ تُخبّرُك العيونُ بما أجنّتْ ... ضمائرُها من السرّ المصون

التخريج الدر الفريد وبيت القصيد ٤ ٢٩، وورد البيتان في معاهد التنصيص على شواهد التلخيص: ١: ١٣١.

وقال: (٧٣) الوافر

١ رأيتُ العزُّ أجمل ما تردّى ... به حرٌّ وأقبحُ بالهوان

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٢٩٩.

وقال: (٧٤) البسيط

١- استرزقِ اللهَ واطلب من خزائنه ... فَفَرجةُ الله بين الكاف والنونِ

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٢: ١٢٨.

وقال: (٧٥) البسيط

١- ترى اللئام يعافُوني واهجُرُهم ... كما الكرامُ اخِلائي وإخواني

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ١٢٨.

وقال: (٧٦) الوافر

١- إذا ما المرءُ شاب ولم تعظْهُ ... تجاربُهُ فليس له انتباهُ

٢- يسُرُّ المرءَ طولُ العمر جهلاً ... وطولُ العمر يفعلُ ما تراهُ

٣- ومن عرف الزمانَ أطاع قسراً ... أوامرهُ وتابع ما قضاهُ

٤- فطِب نفساً بما لا بُدَّ منه ... ودافعْ ما استطعت بما سواه

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٥: ١٣٧، ٤٩٤.

قافية الواو

وقال: (٧٧) الخفيف

١- لا تُطيلوا لدى التوكّل قولاً ... واسمعوه فيما أقولُ وعوه

٢- كلُّ ما لستُ أرتجيه فأولى ... برجاء من كل ما أرجوه

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١١٨.

قال محمد بن أيدمر: سمعت قول القائل وهو ابن عائشة. كن لما لا تَرجو أرجا منك لما ترجو، فإن موسى عليه السلام ذهب ليقتبس ناراً فكلمه الله تعالى تكليماً فنظمت ذلك وأورد هذين البيتين، وقال: وقريب منه قول الآخر نثراً: إذا أصبحت فما يأتيني مما لا أحتسب أكثر مما يأتيني ما أحتسب. "الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ١١٨"

قافية الياء

(٧٨) الوافر

١ ديـــارٌ مـــا مـــررتُ بـــهـــا وإلاَّ شـجـانـي أهـلـهـا وبـكـيـتُ فـيـهـا

التخريج: الدر الفريد وبيت القصيد: ٣: ٢٣٨.

الهوامش

(١) الدر الفريد وبيت القصيد، المخطوط ١ ١.٩، ٢.١١٨، ٤ .٣٨٤، ٢٧٦. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. ١. ٤٤٧، هدية العارفين: ٢: ١٣٨، معجم المؤلفين: ٩: ٨٢، الأعلام: ٦: ٤٦.

(٢) أعيان الشيعة ٩. ١٣٨.

(٣) الدر الفريد وبيت القصيد: ١: ٩، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب ٤ ٥١٣

(٤) الدر الفريد وبيت القصيد. ١٠ ٩

(٥) المصدر السابق. ٥: ٤٩٩.

(٦) الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة . ٣٠٨، وجامع التواريخ: ٢٣٠

(٧) تاريخ المغول منذ حملة جنكيز خان حتى قيام الدولة التيمورية ص ١٩٦، المغول. ص ٢٣٠.

(٨) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٤: ٥١٣.

(٩) عيون التواريخ ٢٠ ١٢٩، المختصر في اخبار البشر ٣ ١٩٣ تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين. ١٩٨، عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية: ص ٦٣.

(١٠) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية: ص ٨٠.

(١١) الدر الفريد: ١: ٩.

(١٢) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: ١٠ ٢٢٤.

(١٣) الدر الفريد : ٤: ١٧٦.

(١٤) المصدر السابق ١. ٩.

(١٥) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٣: ٥١٤.

(١٦) المصدر السابق. ٣: ٥١٤.

(١٧) المصدر السابق ٣: ٥١٤.

(١٨) المصدر السابق ٤٠ ٥١٤.

(١٩) الدر الفريد: ٥: ٢٧٢.

(٢٠) الدر الفريد: ١. ٩.

(٢١) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب. ٣: ٥١٤.

(٢٢) توفي في سنة ثلاث وخمسين وستمائة. "شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٥: ٢٦١".

(٢٣) توفي في سنة ثلاث وثمانين وستمائة. "شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٥: ٣٨٢".

(٢٤) توفي في سنة ثمان وتسعين وستمائة. "شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٥: ٤٤٢".

(٢٥) فوات الوفيات: ٤: ٢٦٣.

(٢٦) توفي سنة إحدى عشرة وسبعمائة. "فوات الوفيات :٣: ٣٩٠"، البداية والنهاية : ٤: ٦٤.

(٢٧) توفي سنة ثلاث وتسعين وستمائة الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة ٤٨٠، و شذرات الذهب ٥ ٣٨٣".

(٢٨) توفي سنة ٧٢٧. "شذرات الذهب: ٦:٦".

(٢٩) الدر الفريد. ٥: ١٠١.

(٣٠) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب. ٤: ٥١٤.

(٣١) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٣. ٥١٤.

(٣٢) الدر الفريد : ١: ١٨١.

(٣٣) تاريخ التراث: ١: ١٤٦. والأعلام. ٦: ٤٦.

(٣٤) الدر الفريد وبيت القصيد المخطوط: ١: ٦٠.

(٣٥) مقدمة كتاب "الدر الفريد وبيت القصيد". ٣٨.

(٣٦) الدر الفريد المقدمة. ص٦.

(٣٧) تلخيص مجمع الاداب في معجم الألقاب. ٤. ٥١٤.

(٣٨)معاهد التنصيص على شواهد التلخيص ١ ١١٣.

(٣٩) أعيان الشيعة ٩. ١٣٨.

(٤٠) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٤٨

(٤١) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٣٢.

(٤٢) انظر مجموع الشعر، المقطوعة: رقم ٣٣.

(٤٣) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٦٧.

(٤٤) انظر مجموع الشعر، القصيدة : رقم ١٩.

(٤٥) انظر مجموع القصيدة، رقم ٤٣.

(٤٦) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٤٧.

(٤٧) انظر مجموع الشعر، المقطوعة . رقم ٢٤.

(٤٨) انظر مجموع الشعر، المقطوعة · رقم ٣٨.

(٤٩) انظر مجموع الشعر، القصيدة. رقم ١٩.

(٥٠) انظر مجموع الشعر، المقطوعة. رقم ٤٤.

(٥١) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم· ٤٦.

(٥٢) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم. ٧.

(٥٣) انظر مجموع الشعر، القصيدة: رقم ٣.

(٥٤) انظر مجموع الشعر، المقطوعة. رقم ٢٥.

(٥٥) انظر مجموع الشعر، القصيدة: رقم ٣٩.

(٥٦) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٥١.

(٥٧) انظر مجموع الشعر، قصيدة رقم ٣.

(٥٨) انظر مجموع الشعر، المقطوعة· رقم ٣٥.

(٥٩) انظر مجموع الشعر القصيدة رقم ١٥.

(٦٠) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ١١

(٦١) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٦٧

(٦٢) انظر مجموع الشعر، القصيدة رقم ١٥.

(٦٣) انظر مجموع الشعر، القصيدة. رقم ١٥.

(٦٤) انظر مجموع الشعر، المقطوعة. رقم ٥٩

(٦٥) انظر مجموع الشعر، القصيدة رقم ٣.

(٦٦) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ١٤

(٦٧) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٧٣.

(٦٨) انظر مجموع الشعر، المقطوعة· رقم ٢٨.

(٦٩) انظر مجموع الشعر، المقطوعة رقم ٣٩.

(٧٠) انظر مجموع الشعر، المقطوعة. رقم ٥٨.

(٧١) انظر مجموع الشعر، المقطوعة. رقم ٥٩.

المصادر والمراجع

١- الأمين، الإمام السيد محسن، أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، دار المعارف، بيروت، ١٩٨٣.

٢- ابن أيدمر محمد، الدر الفريد وبيت القصيد، صورة عن المخطوط أصدرها فؤاد سزكين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت ١٩٨٨.

٣- إسماعيل البغدادي، هدية العارفين.

- وكالة المعارف الجليلة، استانبول، ١٩٩٥.

- ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، وكالة المعارف الجليلة، استانبول، ١٩٤٥.

٥- إقبال عباس، تاريخ المغول منذ حملة جنكيز خان حتى قيام الدولة التيمورية، ترجمة عبدالوهاب علّوب، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، أبوظبي، ٢٠٠٠.

٦- الزركلي خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.

٧- سزكين فؤاد، تاريخ التراث، ترجمة محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٣.

٨- أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل

- تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار الجيل، بيروت ١٩٧٤.

- عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق أحمد البسيومي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩١

٩- ابن الطقطقا محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت.

١٠- العباسي عبد الرحمن بن أحمد، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية، مصر.

١١- ابن العماد أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت.

١٢- العيني بدر الدين محمود، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨

١٣- أبو الفداء عماد الدين إسماعيل، المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

١٤- ابن الفوطي كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن تاج الدين:

- تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق مصطفى جواد، المطبعة الهاشمية، بيروت، ١٩٨٣.

- الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة، تحقيق محمد رضا الشبيبي ومصطفى جواد، المكتبة العربية، بغداد، ١٩٣٢.

١٥- الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

١٦- الكتبي محمد بن شاكر

- عيون التواريخ، تحقيق فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم داود.

- فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

١٧- ابن كثير الحافظ، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت.

١٨- كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩- الهمذاني رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، نقله إلى العربية فؤاد الصياد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

Abstract

Ibn Aydmar, His Life and What is Gained from His Poetry

By Professor: Suood Mahmood Abdal-Gabbar

The research deals with some aspects of the life of Ibn Aydmar Al-Baghdadi in respect to his birth, his life, his relations and contacts, his writings, and his poetry which has been subdivided into its different forms. The researcher was keen on collecting a variety of sources for this study. The accumulative number of lines written by this writer is 241 verses.

Research in Periodicals: Name of the author, title of research, name of journal, publishers, place of publication, journal # (if any), edition #, the date, the page numbers of the research in the journal.

8 The researcher must review his research according to the suggestions given by the referees and must send a copy of the revised version to the journal.

Third:

1. The material published in the journal represents the viewpoints of their writers only and do not represent those of the journal.

2. The research papers sent in to the journal will not be sent back to the researcher whether they are published or not.

3 The researchers will be notified by the journal as soon as their papers are received

4. The arrangement of the articles in the journal is subject to technical consideration

5 The researcher will receive fifteen (15) off-prints and two copies of the issue in which the research was published, plus a reward in money.

6. All correspondence should be sent to the following address:

Editor in Chief, Journal of the Islamic and Arabic Studies College,

P.O. Box 34414
Dubai, United Arab Emirates
Tel: 00-971-4-3961777
Fax 00-971-4-3961280
Email: iascm@emirates.net.ae

Rules of Publishing

First:

The journal of the Islamic and Arabic Studies College publishes scientific research in both the Arabic and English languages. The research presented to the journal must be original, genuine in its theme, objective in nature, comprehensive, of academic novelty and depth, and does not contradict Islamic values and principles. The research papers will be published after being evaluated by referees from outside the editorial board, according to the standard academic rules.

Second:

All research work presented for publication in the journal must comply with the following conditions.

1. The research work should not have been previously published by any other institution, and is not derived from any other research study or treatise through which the researcher has acquired an academic degree. This is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researcher which is sent to the journal with the research paper.

2. The researcher can not publish his research elsewhere or present it for publication unless he receives a written permission from the editor in chief of the journal.

3. Research which embodies Quranic quotes or Prophetic sayings (Ahadith) is required to be properly marked and foot noted.

4. The research must be computer typed using Windows 2000, double spaced, font size 17, with a minimum of twenty (20) pages (about 5000 words) and a maximum of 40 pages (about 10,000 words), and sent in with 4 hard copies of the research along with a CD or a floppy disk. The name of the researcher must be written in Arabic and English along with an autobiographical account, including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

5. The research must include an abstract, in the Arabic and English languages that should not exceed 200 words.

6. Tables, figures and additional illustrations referred to should be consecutively numbered and presented in the appropriate sections of the research.

7. The following scientific method of documentation should be used:

   - Sources mentioned in the text should be numbered (e.g. (1) (2)) and given in complete form in the reference or works-cited list according to the sequence in which they appear.

   - Explanations and additional notes are distinguished by the symbol (*).

   - Following the notes section is the reference section in which the references are organized in alphabetical order according to the name by which the author is known, followed by the information pertaining to the source (Quranic information should be included first, if any).

   - **Books:** Name of the author, title of the book, name of editor (if any), name of publisher, place of publication, edition # (if any), date of publication (if any), and if there is no date of publication write in brackets (no date).





UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF
ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 30
Dhu'l-qa'da 1426H - December 2005CE

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"**
under record No. **157016**
e-mail: iascm@emirates.net.ae

كُلِّيَّةُ الدِّراسات الإسلاميّة والعربيّة في سطور

مجلس الأمناء

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والادارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمّق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكّن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمّقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلاميًا سليمًا.

أقسام الكلية

تضم الكلية أربعة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثّل مقرّراتها المتضافرة جميعًا منهاج الكلية، ولا يتخرّج الطالب إلاّ بعد نجاحه فيها، وهي:

١ - قسم الشريعة.

٢ - قسم أصول الدين.

٣ - قسم اللغة العربية.

٤ - وحدة المتطلبات

- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعًا للطلاّب وفرعًا للطالبات.
- كما أنها شرعت في الدراسات العليا في ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول وماجستير اللغة العربية شعبتي الأدب والنقد واللغة والنحو، وتم قبول الدفعة الأولى من الطالبات في السنة التمهيدية لبرنامج الدكتوراه في الشريعة الإسلامية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلهما.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبق في العام ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كلّ من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامّة أو ما يعادلهما. من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي بنسب تحدد كل عام.
- يتعهّد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكًا.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسمًا ثقافيًا، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكّرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية هذه المجلة وهي إسلامية فكرية محكمة، مرتين كلّ عام، وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثًا ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكليّة وخارجها.

ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 30
Dhu'l-qa'da 1426H - December 2005CE

e-mail: iascm@emirates.net.ae